


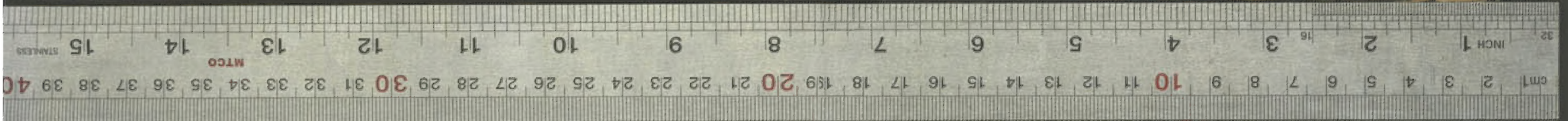
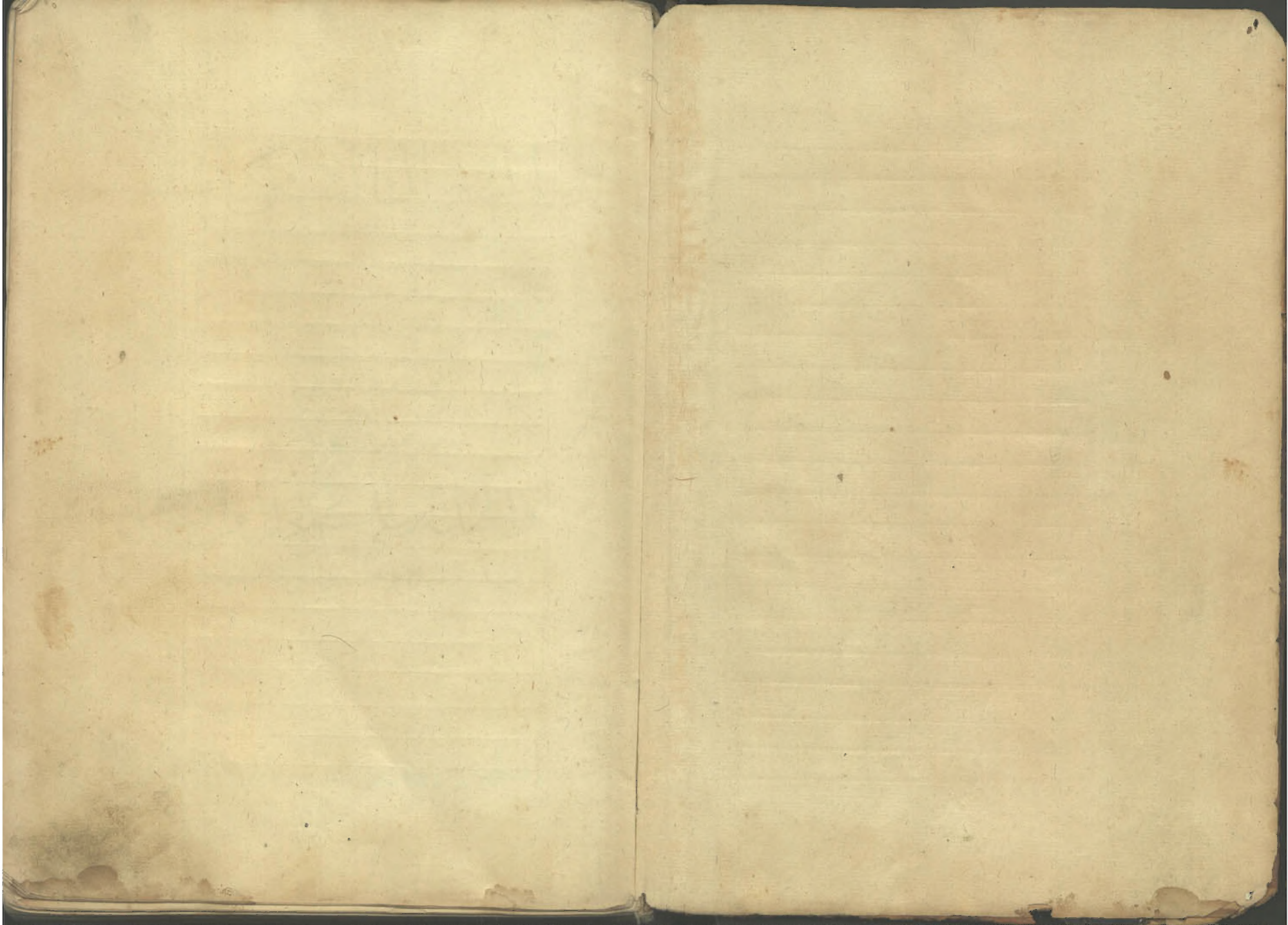
بازدید شد
۱۳۸۴



۹۷۸۶

کتابخانه مجلس شورای ملی		 شماره ثبت کتاب ۸۶۲۲۴
کتاب شامل	جلد ۳	
مؤلف	امیرالمؤمنین محمد بن محمد	
موضوع	سوره قصه	
۹۷۸۶		

فهرست شده
۹۶۸۰



السف الثالث من كتاب

الشمائل بحقائق الأدلة القلبية واصل

المشاييل الدينية • تصف السيد العلاء

الزاهد الوديع الخمر العابد بياض زمانه

وديرة اوانه عماد الدنيا والدين كنه

المسلمين محل الائمة الهادين قدوة

المؤمنين بحسب ان خمره برغلي

الحسيني اعجاز الله

عليه السلام من فضله

وبركاته وحسنه

وغيره

والحمد لله على كل حال والاخوان

والصلاة والسلام على محمد واله خيرا

والصلاة والسلام على محمد واله خيرا



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اللَّهُمَّ ارْزُقْنَا كَيْفَ نَكُونُ
القول في اثبات الوجبات للقد

تعالى وتزويه ذاته عن الانثيينه والحداد الشركا. اعلم انا
 لخص في مقاصد هذا الباب وقاصيل مسائله بذكر وصفاته
 تعالى. بانه واحد. ثم بذكر متعلق العلم بانه تعالى واحد فثبات
 فايدان فاما معنى التوحيد فبذكر كونه في اول الكتاب فالتوحيد
الفائدة الاولى في معنى وصفاته تعالى بانه واحد. اختلف
 المتكلمون في ذلك فذهب الجاهلون من الشيوخ الى وصفه تعالى
 بانه واحد بغير معان اربعة. **اولها** انه تعالى ذات لا يجوز عليه
 التجرد والاعتسام فقال انه واحد على معنى ان ذاته غير متجزئة ولا مشقة
 وهذا لا يفيد مدحا في حقه فان الجوهر الفردي يشاذله في ذلك لانه غير
 منقسم في نفسه. **وثانيها** انه تعالى واحد بمعنى انه لا يشاذله
 غيره في صفاته على الوجه الذي يوضح بها **والثالث** انه تعالى واحد
 بمعنى انه يستحق العبادة دون غيره **والرابع** انه تعالى واحد بمعنى انه
 لا ثاني له ولا قديم معه سواء وهن المغايبي الثلاثة كلها مفيدة للبدخ
 في حقه تعالى. وذهب بعضهم الى ان فائدة وصفه تعالى بانه واحد
 معضو نه على انه تعالى واحد في فعله وتدبره دون غيره من سائر الوجود
 وحكي قايه الفتاوى في كتابه المعبر عن بعض المتكلمين ان فائدة وصفه تعالى
 تعالى بانه واحد هو ان ذاته تعالى ليس فيها كثرة ولا تعدد **والخاتمة**

عندنا ما ذهب اليه الجاهلون من شيوخ المعتزلة لان ذاته تعالى محتسبه
 بالوحدانية من كل وجه فقولنا واحد بغير هذه المعاني في حقها فاقاد
فاما وصفه تعالى بانه واحد على جهة العدد فله معاني
اخرى ان يقال انه تعالى ثالث ثلاثة وان الباع اربعة بمعنى انه واحد
وثانيهما ان يقال انه تعالى رابع ثلثة ومماس اربعة
 بمعنى انه صيرهم اربعة وحسنة وعلى كل الوجهين فلا يجوز اطلاقه على الله
 تعالى لانه هو المبتدئ وانهما ثلثتهم ولهذا لا يقال هو ثلث الاشياء
 وثالث الاشياء لما لم يكن جسما له فلما كان موثقا للوطا بعد اطلاقه
 في حق الله لا يتوقف كما قال تعالى ما يكون من تحوي ثلثة الاشياء
 ذاتهم ولا خمسة الا هو سادسهم. فمراد بذكره ان كل ما كان موثقا
 للوطا فانه لا يجوز اطلاقه على الله تعالى الا بارت شرعي.

الفائدة الثانية في بيان متعلق العلم بانه واحد لا ثاني له
 اضطررنا الى التمسك في ذلك. فحكي قايه الفتاوى في كتابه المعبر عن
 الشيعين لم يخلوا ان العلم بانه تعالى علم لا معلوم له لانه لو كان
 معلوم كان لا يخلو له اما ان يكون هو ذات الله تعالى او عموما والاول
 باطل لما تعلم ذات الله تعالى ولا تعلم ان لا ثاني له فبطل ان يكون علما بذاته
 حاشا في باطل ايضا لان ذلك الغير لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما
 ومحال ان يكون موجودا لانه يلزم ان يكون هذا العلم محلا لانه لا قديم
 تان مع الله. ومحال ان يكون معدوما لان كل معدوم فانه يصح حدوثه وما
 القديم تعالى لا يصح حدوثه فبطل ان يقال ان لهذا العلم متعلما لما بطلت هذه
 الاقسام. وهذا فاسد لا نقول ان كل علم فلا بد له من متعلق ولا يمكن

مفقود حقيقته العلم المتعلقه ومتعلق هذا العلم هو ذات الله تعالى على حكم سلكي وهو متعلق بذاته على الثاني له ولا قيم سواء كانت
ولس علما بذاته مطلقا ولا علما بغيره كما دعوهم • وحكي الشيخ ابو الحسن
من بعض المتكلمين ان العلم بالله لا يأتي لله تعالى هو علم بالله تعالى لا شبه
الاشياء وهذا فاسد ايضا لانه كان يلزم اما اذا علم حدوث الاجسام
والاعراض فعلمنا انه تعالى قديم ان يعلم انه تعالى واحد لا قيم معه وهذا
بحال **والمرتبة** عندنا متصل تشير اليه يشمل على قايون لا يبر ذكرهم
وتفسيره هو ان المتعاقبات في انفسها في الوجود على ثلاث مراتب **المرتبة**
الاولى وجود الاحياء ويعني ما يوجد العيني هو الحاصل في الخارج وهذا
هو النماء والارض والسواد وساير الامور المتعينة **المرتبة**
الثانية الوجود في الدهن ثم هو في نفسه منقسم الى ما يكون له وجود
في الخارج والى ما ليس له وجود في الخارج فالذي له وجود في الخارج هو
هذه الاجسام الموجودة والاعراض الحاصلة فانها كانت موجودة في
الدهن ثم حصل لها وجود في الخارج لما كانت ممكنة في نفسها • والذي
ليس له وجود في الخارج هو كذا القدرية القديمة والحياة القديمة والبقا
وباقى القديم تعالى فان هذه الامور موجودة في الدهن لكن ليس لها وجود
في الخارج • واما قلنا انها موجودة في الارض لانها لو لم يكن موجوده
في الدهن لم يكن الحكم عليها بانها غير ماسه بين الحكم على الشيء بكونه باثنا
او غير ثابت مستوفى بالعلم تصوره والعلم بحقيقته فلقد قلنا ان هذه
الاشياء ليس لها وجود في الخارج نحو ما في القدم تعالى وانما لا يدرى كونها موجودة
في الازدهان كما حققناه • **المرتبة الثالثة** الوجود في السائر وهذا

نحو

نحو قولنا ردد وعمره وسوا وارض وغير ذلك من لسان الموضوعات
على المشابهات فان هذه الالفاظ ليس لها وجود الا في الشئان لا عين
وهذا الوجود يمكن بعينه بحسب المراضعة والاضطرابات فلما
الوجودان الاولان فلا يمكن بعينها بحال • فاذا عرفت هذا وقول
متعلق العلم بان الله تعالى واحد • والله لا يأتي له حقيقة ايلة الى انه علم
بذاته تعالى على حكم سلكي وهو انه لا يأتي له وليس علم بذاته مجرد ولا ينفقه
لذاته ولا بذات اخرى غير ذاته وانما هو علم بذاته على حكم سلكي وهو علم
بذاته على ان لا يأتي لها كمالا في ذاتها تعالى انها ليست حقا ولا عرسا
فانها احكام سلسة اساقفة في ذاتها ولا يفرق ان الامر حيث ان هذا هو
سلب ذات وتلك سلب صفات فاما من حيث مطلق السلب فلا يفرقا
املا • فهذا هو التقييد عندنا في متعلق العلم بالله تعالى لا يأتي له والى
ذكرنا هاهنا • وحققتنا هو ملخص الحوازم والى الحسين فاذا عرفت
هذه القاعدة فاعلم ان مقصودنا حصل بان نذكر الدلالة على ان الله تعالى
واحد لا يأتي له ثم نذكر ما ليس بحقيقة من على ما التوجيه ثم نذكر
بالكلام في كيفية تحصيلها فلا حرمنا شمل الكلام على فضولي شكك •
الفصل الاول في اقامة الدلالة
على ان الله واحد لا يأتي له شئان في الاهية • فهو الذي لا يتو
شكنا لله تعالى في ما لهم لا يخلو من قمين القسم الاول ان يتبينوا لله تعالى
شكنا واهدا في نفس صفاته ثم هم فبقائهم • الفرق الاول ان يتبينوا امر
عليا • ثم احصلوا منهم من قال هو هذا الاول الكمال العلوي ونحو

النفس والنفوس وسائر الكواكب • ومنهم من قال هو النور والظلمة
 ومنهم من قال هو صمدان واحد من • **القسم الثاني** ان يكون
 شفعاً فاحتلوا أيضاً ففهم من قال بالالهية غيب عليه السلام ومنهم
 من قال بالالهية الاوثان والاصنام • **فصل** • قد اختلف الكلام
 عليهم في الرد على الخاضعين عن الاسلام وبكلمة عليهم بما فيه مفسد
 وكفاية • **القسم الثاني** ان يكون حاصلاً لجميع اوصاف الكمال
 كالقديم وهذا لا يلائم به وللتكلم في الباطن اذ له طريق واجبة تعبدية وغير
 معقولة • ومن يؤيد الكلام في الادلة في طينتين • **الطرف الاول**
 في ايوانه المعقولة على انه لا ياتي لله تعالى يشاذه في الالهية وفيه
 مساك • **المسكن الاول** دلالة القانع • **واقول** ان الله تعالى قد اسأ
 في كتابه الكريم الى ان اثبات الله عز وجل تعالى يقتضي الفساد من وجه
 بله • **اولها** قوله تعالى لو كان فيها الهة • **ثانيها** قوله تعالى
 وثانيها قوله تعالى وتعالى يقتضيهم على تعين • **وثالثها**
 قوله تعالى اذن لا يتقوا الى العرش شيعلا • ومن يؤيد كراهة القانع
 على وجهه ويحرمها عليه يذم منها الفساد من جهة الاوصاف الثلاثة • وهو
 القول بالاحيين او اكلهم كل واحد منهم حاصل على تعين الكمال فورد الى الحال
 وكل ما كان مودياً الى الحال فهو محال • **والقول** باثبات الهين او اكثر محال
 ايضاً وانما قلنا ان اثبات الهين او اكثر يورد الى المحال فلو جوه ثلاثة
الوجه الاول يقتضي الفساد كما قال تعالى لو كان فيها الهة
 الا الله لنفسه تافقير • هو ان لا يقدّرنا الهين كان لا يحاولها اما ان
 يقع بينهما مخالفة او لا يقع • ومحال ان يقع بينهما مخالفة لان المحال لا يقدّر

بينهما

بينهما وقبضاً ان اخبرنا ان المراد ان محض العالم العلوي سفلياً والسفلي
 علوياً واليهيل بمكاناً واليهان ليلاً واليهاد جيوياً واليهان جراداً الى
 غير ذلك من الاختلاف في المصنوعات والمخلوقات والسفلية كان لا يخلو
 الحاد من وجه ثلاثة • **أحدها** ان وجودها جميعاً وهذا
 محال لان فيه محصل المتناقضات واحتمال الامور المتناقضة في المصنوعات
 والمخلوقات • **وثانيها** ان لا يوجد من ابدها وهذا محال ايضاً لان
 يؤدي الى محورها لان من حق العباد متى دعه او ورداع الى الفعل فانه يفعل
 لا محالة فان لم يفعل كان عاجزاً • **وثالثها** ان يوجد من ابدها
 دون الآخر وهذا محال ايضاً لان ابدها يكون عاجزاً والعاجز لا يكون لها
 قوت ان يقول بعبه المخالفة يؤدي الى المحال • كما ذكرناه
 ومحال ايضاً الاتساع المخالفة بينهما لا ما فرصاً كونهما قادرين على كل
 الكليات وان احدهما لو انفرد كان قادراً على الغلبة والآخر لو انفرد كان
 قادراً على السكون لا محالة فتعدياً حتماً فحماً لا محال الحال من وجه ثلاثة
 اما ان سقها تان الصبيان اولادى واحبة منهما اوسى احدهما دون
 الآخر • **والاول** هو المطلوب لمرها تان الصبيان اذا كلنا ما يتبين
 امكن سقهما محققاً مخالفة وفي هذا ما يورده الثاني باطل يقتضي الا يكون
 كل واحد منهما قادراً او ذلك منع من وجود اله قادراً ووقد بآء في آيات
 الصانع • **والثاني** باطل ايضاً لئلا يكون ذلك عنه العفة
 لا يكون لها الا اله الذي يقع منه المحاد بمقدوره فبطل القول باسمه الى المحال
 بينهما • **فمن** بما ذكرناه ان القول باسمات الهين يقتضي الفساد من جهة
 الوجه فمح ان يكون فاسداً • **الوجه الثاني** منها يقتضي الغلبة والتعا

كقوله وملاك من معه من لو اذن للذهب كل اله مالحق ولغلى بغيرهم على بعض
 ونقر من هذا احوال الشرك في الملك صفة بغير الشاهد والتوجه اليه
 والافتقار اليه صفة كمال ونرى الملوك يكرهون الشركة في الملك للفتن
 اشبه الكراهة ونرى ان كل ما كانت الملكة اتم وأكمل كانت الفتنة على الشركة
 اعظم فاطلب بمكة الله الباهة فعد سلطانهم القاهر وهو كمال
 مع الله تعالى له مان فازداد احبها استخلاص الملك لنفسه واستبداده
 به كاهو عادية الملوك كان لا يخلو الحال اما ان يقدر عليه ولا يقدر فان
 قدر عليه كان الغلوب فحينئذ عاجزا فلا يكون الها وان لم يقدر عليه
 كان رعية الغلبة والخشعة فلا يكون الها. **الوجه الثالث**
 منها مقتضى المطالبة كما قال تعالى قل لو كان منعه الله كما يقولون اذنت
 لا يتبعوا الى ذي العرش سبيلا ونقر من هذا احوال من جده الملوك ان سلطان
 بعضهم على بعض محبة للسلطان واذا دة للفتن والاستيلاء وهو لو قدرنا
 ان كان لا يكون قاردا اما ان يكون احدهما قاردا على فرض الآخر والسيطرة عليه
 او لا يكون قاردا فان قدر كان الغلوب معهودا عاجزا ضعيفا فلا يكون
 الها وان لم يقدر على ذلك كان عاجزا ايضا عارضا وسنألف نفسه من المطالبة
 والفتن والعاجز لا يكون الها فثبت بما ذكرنا من هذه الوجوه ان القول
 بالهين يؤدي الى الجمل بما قررنا. وانما قلنا ان كل ما يؤدي الى الجمل
 فهو محال فذا من الامور المعلومه بالهدمه لانه لو كان فيجيب الموقر والي
 كمال. فهذا هو الكلام في تحرير دلائل التامع وهو محمول على استوائه
 في تحرير وجوه كثيرة تشمل على شرحها كسهم مقدره على مقدمات كثيرة وكما
 ما ذكرناه ها هنا الحق واولا لاننا قد بناها ورتبنا وجوه الجواب

التي يلزم منها على ما وزد به التزليل كما حققناه ها هنا.
وقام قفرت في دلائل التامع
 ما يتوجه عليها من الاسنوله والافتقار عنها وهي ثلثة.
السؤال الاول انما لا تسلم صحة وقوع المخالفة بينهما فاما
 دليلكم على ذلك يتبين هذا ان صحة المخالفة بينهما متوقفة على تحقق
 في الدواعي ولعل في احدهما تنفق فلا يقع بينهما مخالفة **وجواب**
 ان صحة المخالفة بينهما متوقفة على قارضية كل واحد منهما لانما لا
 يقع بالمخالفة الا ان احدهما لو انفرج كان قاردا على الحركة والآخر
 لو انفرج كان قاردا على السكون فعند اجتماعهما اما ان يبقى هاتين
 الصفتين او لا يبقى واحده منهما او تبقى احدهما دون الاخرى والاول
 هو المطلوب لئلا يثير التعارض اذا كانتا مقيمين امكن محققا المخالفة
 والباقي باطل كما مر لانه يقتضي الالكون واحده منهما قاردا وهذا محال
والثاني ايضا باطل لان الذي ردك عنه العفة ليس بها
 مدت ان صحة المخالفة متوقفة على قارضية كل واحد منهما وهي ثلثة
 هي القول بصحة المخالفة وهو مطلوبنا. **السؤال الثاني**
 هذا اسلمنا صحة المخالفة والمخالفة بينهما ولكن لا تسلم وقوعها والمحال
 انما يلزم من فرض وقوع المخالفة لاس من فرض صحتهما وليس يلزم من فرض
 صحة وقوع الشيء وجوب فرض وقوعه ولهذا فانه يقع من الله قطعا الصبح
 ولا يمكن فرض وقوعه والذي يمنع من فرض وقوعها ها هنا هو الحكمة
 وان كل واحد منهما حكيم في افعاله واوقاله ولا شك ان الحكمة ما تنفع عن

عن وقوع المخالفة • **وجوابه** ان احدا من العقلاء لم يذهب
ان للعالم ما يتبع كل واحد منهما ما أصل على الكمال بالقدرة والعلم
فصل عن ان يقال ان حكم كل واحد منهما ما نفعه عن وقوع المخالفة فلا
بينهما وانما قدزنا الدلالة على تقدير المانع والمخالفة بينهما • **وقلنا**
لو كان للعالم ما تعان دون لقائنا ولو ما نفعنا لأدركنا الى وجهه
كما قدزنا فيكون يكون القول ما بان ما ليس محالا وهذا حاصل سنوا
قدزنا ان المانع واقعة بينهما أم لا • **السؤال الثالث**
انما نفع وقوع المانع بينهما فلم نعلم ان وقوعها يلزم منه محال فلم لا
يحد ان يسمع مرادها حينئذ فلا يؤدى الى محال كما نعلمه •
وجوابه اننا قد قدزنا ان مع القول بعد من المانع بينهما
الحال من وجوب كل شيء اما ان يوجد مرادها حينئذ وهذا محال لما فيه
من إلتزام الضد • **واما** لا يوجد مرادها حينئذ وهذا محال أيضا لما فيه
من إمكان غيرهما • **واما** ان يوجد مراد أحدهما دون الآخر وهو محال أيضا
لأن أحدهما لابد وان يكون عاجزا وهو محال وهذه الوجوه كلها
باطلة كما حققناه في مثل القول بالاجئين • **والثاني** ان المعتزلة من أصحاب
إبراهيم يهملون الجانب في دليل التنازع إلى ان يوجد مراد أحدهما دون
الآخر فالذي لم يوجد مراده يكون منحصرا في مورد من المحصر مقدور فهو قائم
بالقدرة وانما قدزنا بالقدرة جسم وصانع العالم يستعمل فيه ان يكون جسما
لما قدزناه • **والثالث** ما قدزناه انما وهو ان اثبات الاله بان تصحیح المحال
السابقه ولا معنى لمضمين بعضها من نفس محال يكون القول به محالا وهذا
هو المطلوب • **فهذا هو الكلام** في دلاله التنازع مقرونة على ما اشتمل عليه

من الوجوه المحالة • **المشكل الثاني** لو قدزنا المانع كان الخلق
للمانع فيها من وجوب كل شيء عند الحاجة لتعلم فكل منهما للموقوفات
والمنعوتات اما ان يحتاج كل واحد منهما الى الآخر ويستغنى كل واحد
منهما عن الآخر او يحتاج احدهما الى الآخر ويستغنى الآخر عن الأول فإن كان
الأول فهو باطل لأن كل واحد منهما اذا كان محالاً فيما يقفله ويملكه
من هذه المكونات كان ناقصا والناقص لا يكون الاله • **وإن** كان الثاني فهو
باطل أيضا لأن كل واحد منهما اذا كان فيما يقفله ويوجده من هذه
الأمور العظيمة مستغنيا فيه عن الآخر كان المستغنى عنه ناقصا لأن من
استغنى عنه في جميع الأمور بحث لا يحتاج اليه • **وإن** فيها هو ناقص لا يحتاج
ولهذا فانه لو كان لبلدة واحدة دسكان والذو يحصلون منافع كل
البلدة الرئيس والرياسة من غير دفع منهم فيها الى احدها والعبادة عليه
فان ذلك التوسر يكون غاية الدلالة والممانه فان الاله هو الذي يحتاج
اليه دون الآخر • **وان** كان الثالث فهو باطل أيضا لأن يحتاج اليه
هو الاله والمستغنى عنه ليس له كما حققناه • **المشكل الثالث**
الدلائل السبعة وهي في دلاله الممانه على تشرية اوجه •
أولها ان الله تعالى صرح بكلمة لا اله الا الله في كتابه الكريم في البقرة والاعراف
بوضوح وهو يدل على المقصود فانما نفعها من كتابها على النفع والاثبات
وثانيها قوله تعالى • **وعبدوه** منافع الغيب لا يعلمها الا هو فالش
من هذه الآية يقتضي الاعتراف بحجبه الامور الغيبية الا الله وكذا كان
تعالى شريك كون كمالها وهذا الخالف النقص وان لا اله مع الله • **وثالثها**
قوله تعالى وان يستك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يستك بغيره فهو

والثالثها

على كل شيء فيكون ولو كان لله تعالى شريك كان ذلك الشريك قادراً على انتزاع
والضرب وهذا يحال في نفسه الآية • فهذا ما اردنا ذكره من الدلائل العقلية
والنقلية على الانافي لله تعالى • ولا شريك •

الطرف الثاني في ذكر الدلائل

الاتفاقية الفاسدة على الوجهانية • اعلم ان الكثير يستعملون
في اثبات الواحدانية طرقاً ضعيفة ومساكن فاسدة والمغفلة عما ذكرناه
من الدلائل العقلية والنقلية وبحر من كبر واحد واحداً وسر وجه ضيق
مشبه الله تعالى • **الطريق الأولى** وهي بحجة عن فساد
المغفلة كأي الهذيل والوعلى الجاني وجمع من المكس والمحروها هو انه لو كان
مع الله تعالى ثبات مشاكدة في جميع صفاته الذاتية وصفاته الحادثة كان يلزم
الاستفصال الاسات عن الواحد وما يؤدي الى بطلان الالهية والمغا
فهو فاسد فانه قول ما هو فاسد وانما **ثبات** انه لو كان مع الله الثبات
كان يلزم الاستفصال الاسات عن الواحد فلان الانفصال اما العقل
ما يستند احدهما بما يميز للآخر مما يرجع الى الذات او الى غيرا فلو قدرنا
الهي كان حصولهما على قسمة مساواة ولا يمكن الاشارة الى اختصاص
احدهما بما هو الاول والآخر مثله واذ كان الامر فيها على هذا الجدل لم الانفصال
الاسات عن الواحد ويظهر المعربة • **وانا نقول** ان هذا فاسد فلا يثبت
اما اوله فلان الاسات أكثر من الواحد فلو لم يفصل الاكثر عما ليس بالكثر
طلب الكثرة وهذا يؤدي الى ان يكون العشرة كالواحدة في الوجهة
والواحد كالعشرة في الكثرة وهذا محال • وانما ما قلنا من هذا الوجه

الان يكون حصول العليم التام في حال لا يحصل فلا يكون فرداً من صفاته
والاشتب وبطلان هذا وفساد معلوم بالضرورة فهاذه رده ما عولوا
عليه في هذه الطريقة • **والاعتراض** على هذا الطريق

من وجهين • **الوجه الأول** • انا نقول لكم ما تعنون بقولكم انه لو كان
مع الله قدم ثبات كان له الاستفصال الالهي عن الواحد • ايزيدون انه ليس
عبد العاقل دليل يعلم به متراخي الالاهين عن الآخر • ايزيدون انه لا
يمكن في العقل ان يخص احد الالاهين في نفسه بأمر لا يحل له يكون
متبذراً عن الآخر فان انا اجد الاول فموجب ولا نزاع فيه ولكن
لا يلزم من عدم العلم بالدين عدم الدين في نفسه فيعود ان يكون التميز
حاصلاً وان لو يعلم الله ان يقولوا انه لا يفرق اليه فيضئ
يكون طريقه اخرى غير هذه • وقد سبق الكلام عليها • وان انا اجد الثاني
وهو يدعي ولا بد من تعيينها بالدلالة من جهة ان يقولوا لا لسطر
في صفاتها وفسادها وهم لا يدعوا • **الوجه الثاني**

ان صرح العقل بالاستبعاد وجود قديم يتساويان في جميع الكمات والاولم
مع ان حقيقة كل واحد منهما معاينه بحقيقة الآخر واذ كان هذا
ممكناً بطل ما قالوه وبيان هذا انه لا سمح على مذهب هؤلاء الذين عولوا
على هذه الطريقة وجود سوادين في محل واحد يستويان في جميع الكمات
والوالم فاذا كان هذا حاصلاً عن عدم حاكم مثله في وجود الالاهين من غير فرق
بينهما • **الطريق الثاني** لوجاد اسات له ثبات مشاكدة
للقديم تعالى في جميع صفاته الواحدة منها والحادثة كما ان اثبات ما يشك
قائم الى ما لا نهاية له اذ ليس عدد اولي من عدد • وما ادعى هذا فهو فاسد

فادعنا نقول بالهين فاسد **واما قلنا** انه لو كان اسات الله ثلث
لحان اسات ثلث وذا بع العبرانية فلان العقل انما يعمل فاعل واحد لا محالة
ولا دلالة له على اكثر من ذلك فلو اثبتنا الهامانيا لاثبتنا ما لا يؤيدنا
الغيرة بانه ادليس احد مراتب الاعداد ما لوقوت عليه احسن الاختار
الى ما لا يخفى له ولا حصر **واما قلنا** ان وجود الهة لا يخفى لها محال
فهو ظاهر فوجب ان يكون الاله واحدا **والا عراضا**
هذا الطريق من وجهين **الوجه الاول** ما قررناه في الطريق الاولى
وهو ان قولهم لو كان اسات الله ثلث لكان اسات ثلث وذا بع ادليس عدد
اولى من عدد اما ان يريدوا انه ليس عند المتبدل دليل يغلبه لميزاجدا
العديد عن الاخر واما ان يريدوا به انه لا يمكن ان يختص احد العديد
في نفسه باي يكون لاحله اولى من عدد آخر فان اذاد والاقرب فيرجح
ولا نزاع فيه ولكن لا يلزم من عدم العلم بالمختص عدم التخصيص ففرضه
ووجود ان يكون المختص كاملا وان لم يغلبه **القول الثاني** ان يقولوا ان
لا تجري انسه وقد كذا حكم هذه الطريق في اول الكتاب وعدنا
في المسألة التاسعة **وان اذادوا الهامانيا في هذه منهد دعوى** فلا بد فيها من
اقامة الدلالة فلم لا يجوز ان يكون وجود الاله الثاني ممكنا ووجود
الثالث مستحالا وان كان لا يعرف بالاحله استحباب وجود الاله
وضع وجود الثاني لا يقال **ان الثالث مثل الثاني** وحكم المثلث الثاني
في جميع الاحكام الثلاثة فلو وضع وجود الثاني للزم وجود الثالث **والا**
نقول ان كان ما قلناه حقا فليدفع من حصول الاول حصول الثاني لكون ان
مثلا الاول من غير فرق **فمصلحة من يجمع** ما ذكرنا انه لا يمنع على محال

استدلاله لم يحوي اليه ثلث **الوجه الثاني** ان الدلالة قد
على انه لا بد للفعل من فاعل واحد وادلت ايضا على آيات ما لا يخفى له من الاله
بجمل هذه ان طرفان مغاوير ثبوتها قطعا فالما اسات عدد من انفسها يثبت
واحد وتقصير عما لا يخفى له فلم يدل على استحالة دليل فلهذا من امكن محوره
الطريق الثالث ذكره قاضي القضاة في المعنى وقد زعمنا
قوله هو انه قد يزد في العقول ان من حرك كل فادرس صحة اختلافها في
الدواعي واثبات قيمه بان يمنع من هذا الأصل فيكون باطلا فالقول
بالله باطل **واما قلنا** ان من حرك كل فادرس صحة اختلافها في الدواعي
فلان ذلك من حكم الغيرية فلو لم يختلفا في الدواعي لبطل تعاريفها ولا
لنفس صاحب القادرين بجل القادر الواحد وهذا محال **واما قلنا**
ان اسات قيمه بان يمنع من هذا الأصل فلان كل واحد منهما اذا كان
كاملا في الفعل من المصالح وكانت الحكمة مافعة لكل واحد عن الخطا
والذلل استجاب مهمما الاختلاف والمعاينة في الدواعي وفي هذا انفس
لما قررنا في العقول من صحة اختلاف القادرين في الدواعي واثبات الثاني
قد اتيك اليه الفساد في القضاة بطلانهم **والا عراضا**
ما قاله من ان من حكم كل فادرس صحة اختلافها في الدواعي انما يقع في
قادرين ليس الحكم وهو صحة الاستدلال بل يقول ان هذا الحكم هو
صحة الاختلاف في الدواعي انما يقع في حق قادرين ليس الحكمين يجوز عليهما
الشهو والفعلة ويضع عليهما الشهوة والفرق ويمكن في جميعها العمل
والظن فمنه محله لا يمنع اختلافها في الدواعي بحسب الشهوة والفرق
والعلم والجهد والشهو والفعلة لان هذه اسباب اختلاف الدواعي

لن هذه حاله • فاما اذا فرضنا قاجرين كالمريجين لداسها
فحينئذ يجب ان نحكي فعالهما على الحكمة والمصلحة وسبيلهما
ووقع المخالفة • **لانا قلنا** اما اذا فرضنا اخيرين قاجرين
ولم يصح احتلافهما في الدواعي المتبسحا لهما بحال القادر الواحد وهذا
لانا نقول قد سبق الكلام عليهم في هذا في الحقيقة الاولى وثم ان
تعارفها مقترن في العقول فلا وجه لافادته •

الطريق الرابع ذكرها الحواري

في المقصد فاصل ما قاله هو ان امات اليه بان مشارك للقديم تعالى
في جميع اوصافه ليس معلوماً بنفسه ولا طريق اليه وما كان هذا حاله
نفسه • **وانما قلنا** انه ليس معلوماً بنفسه ولانه لو كان معلوماً بنفسه
لكان يجب ان يقبل جميع العقلاء كما يعلمون الامور الدينية فلما بطل ذلك علمنا
انه ليس معلوماً بنفسه • **وانما قلنا** انه لا طريق اليه ولان الطريق اليه
اما ان يكون عقلياً او سمعياً ومحال ان يكون الطريق اليه امراً عقلياً
لانه ما من شيء يقدر دليلاً عليه من جهة العقلاء الا يمكن اضافته الى العقل
الذي قد علمنا ثبوته ما لبلا له واذا كان الامر في حقيقة هذا بطل ان يكون
الدليل عليه هو العقل لما ذكرناه • ومحال ان يكون الدليل عليه امراً
سمعياً لن اذلة السمع ونضوضه مضرحه بطلان القديم الباقي فضلاً
عن ان يقال — انما ادله عليه • وقد قلنا انما ادله لا طريق اليه •
وانما قلنا ان كل ما لا طريق اليه وبب نفسه قد قدمنا من غير
هذا ما عول عليه الحواري • **والاعتراض** على ما قاله هو ان القديم لو ثبت

لو كان الطريق اليه ليس الا فعله وقوله واقف على حسب دأسته وان
احد والا فلا يمنع ان يكون ثانياً في نفسه واراد يمكن ليه طريق
فقط الطريق اليه لا يدل على عدمه مطلقاً • لا يقال ان داعي
الاحسان متوفر من جهة فلو كان مع الله تعالى قديم مان ليلخ لنا
احسانه ولوصل اليك فضله فلما لم يكن ذلك دل على انه لا قديم
مان • **لانا نقول** — هذا الان خروج عن الاستدلال بان لا طريق
اليه وسلوك طريقة اخرى في ابطاله وهو لو كان مع الله تعالى
قديم مان لوصل اليك احسانه وبلغنا نسله وفيه بطلان القول
على ان ما لا دليل وبب نفسه وهذا القيد كاف في معرفة الطريق
الفاصلة • **وانما قلنا** انما ادله عليه • **وانما قلنا** انما ادله عليه •
بذكرها المتكلمون في نفي الثاني •

الفصل الثاني فيما يجب تحصيله

من علوم التوجيه • اعلم انما قد قرنا في باب الطريق ان الوجه
في قلوب معرفة الله تعالى عليه هو لاجل اللطف والحنان •
وسرنا ذلك بما فيه عنيه عن الازالة • واذا كان الامر كما حققنا
وكان الاصل في حقيقة اللطف انما هو العلم باستحقاق الثواب
والعقاب فلو كان الكلف كما لما تهاذن الامر قد احرقت نفسه
اللطف لان حظ اللطف انما هو الدنيا الى فعل الطاعة والكف عن
العاب ولا حظ ليه في الدنيا والصرف الا ما ذكرناه فدعوه العلم بان
الثواب الى فعل الطاعة ويدعوه العلم باستحقاق العقاب الى الكف

عن الحقيقة • فادن حقيقة اللطف واصله هو العلم بهذين
الامرئين لما ذكرنا • فاذا تمضيت هذه المأخذه فيقول ما كان
اصلاً من علوم التوحيد في حق هذين العالين وجب على كل من جند
لنفسه وما كان منها لغيره فلا وجه لاحاده •

وحملنا العلوم اليه يقطع كونها

اصلاً في العلم باستحقاق الثواب والعقاب من علوم التوحيد بحيث
يكون الاحلال شي منها احلالاً باللطف علم عشرة • **اولها** العلم بان
الله تعالى وما يترتب عليه من العلم بحديث العالم الذي هو الطريق
والوصلة الى معرفة حقيقة ذاته • **وثانيها** العلم بكونه تعالى
واجداً وما يتعلق به من شئله فادركه على كل المكاتب • **وثالثها**
العلم بكونه تعالى عالماً وما يتصل من شئله فادركه على كل المكاتب
والعلم بالذاتية • **وابعدها** العلم بكونه تعالى عالماً وما يتعلق به من شئله فادركه على كل المكاتب

على قول من يجعلها اصلاً في العلم بمفاهيم الاشياء • **وثانيهما**
في قول من يجعلها اصلاً في العلم بكونه تعالى عالماً • فاما من لا يجعلها اصلاً
في العلم بهذين الامرئين فاما لا حظ لها في علوم اللطف واما لا جعلها من
عامل العلم بكونه تعالى عالماً • **ثالثها** العلم بكونه تعالى
موجوداً عدمي محض خال • **ورابعها** العلم بكونه
تعالى قديماً لا اول له • **وسادسها** العلم بكونه تعالى
مضافاً الى ذاته من غير واسطة • **وسابعها** العلم بكونه تعالى كاشفاً

شئاً من الحقائق من الاختصاص والاعراض • **وثانيها**
العلم بكونه تعالى عالماً لا يجوز عليه الحاجة الى شئ من المبركات •

وثالثها العلم بكونه تعالى واحداً لا مافيه ولا لاجهيه

فهذه العلوم العشرة هي علوم التوحيد لا بد من تحصيلها كلها قبل الفصل
العلم بحق اللطف وهو العلم باستحقاق الثواب والعقاب • ولهذا ما
من حوزة بطلان هذه العلوم او بطلان واحد منها اسقص العلم بحقيقة
اللطف لانها في الامثل في معقوله حقيقة كقوله • وبكائه امان في قوله
غير العلم بالنافع لم يحصل العلم باستحقاق ثواب ولا عقاب • وموقفه
ايضاً علم العلم بقادريته وتكليفه وحقيقته وعلم عزه الى شأونه التوحيد
ان ذكرنا ما فيه يحرم بتقديره عندها كلها او عدم واحد منها العلم
بحقيقة اللطف • ثم اذا اخضعت هذه العلوم العشرة واكلها العاقل
لنفسه فلا بد من العلم بالحكمة وان لم تكن مغبوبة من حجة علوم التوحيد
لان لها مدخلا في حق اللطف ولهذا فاما من قد نال عدم العلم بالحكمة
حاز ان يوصل الثواب والعقاب الى غير مستحقتهما فلكل العلم بالعلم

نعم في هاهنا يجب وهو ان يقول ان اللطف في الامثل هو العلم
باستحقاق الثواب والعقاب قطع • وهذه العلوم ليس هي لطفها
واما في المودة في ثبوت اللطف • او يقول ان كل واحد من هذه العلوم
اليه ذكرنا له حظ في اللطف فيه احتمال وتزبد من التكرار • والحق
ان اللطف هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب لا غير هذه العلوم
هي المحتل في حصوله لامن اما اولاً فلان اللطف هو ما ثبت له حظ
الدنا والصرف ولا علم له بحظ الدنا والصرف الى فعل الواجب وترك النهي

الا لعلم ما يستحق الثواب والعقاب • وأما ما يشاء فلا تلو قد رجا
 خنوب العلم باستحقاق الثواب والعقاب مردون العلم بهذه العلوم
 لا يمكن بحصيل اللطف وهذا يدل على ان الأصل في اللطف هو ما ذكرنا
 من العلم ما يستحق الثواب والعقاب • فهذا محض كلام الخوازي في المعتمد
 حدسنا عن الحشو ومحضنا بالعبارات الواجزة كما ترى •

الفصل الثالث في كيفية

بحصيل العلم بمجاذه الاموال • **اعلم** ان الناس بالاصناف الى اربعة اقسام
 تفصيل هذه العلوم لك كما ذكرنا على مراتب خمس • **المرتبة الاولى**
 الاقرار بهذه العلوم باللسان من غير اعتقاد لها هذه العلوم لا عن دلالة ولا
 عن هابل النطق باللسان فقط • وقاعدة هذا الاقرار هو الراء على البر
 واخراج الرقة عن القبل وتخصيص الاموال عن اخذ الاحتياطات
 انما عليها احكاما لا يسلط في الظاهر وحسابهم على الله تعالى •

المرتبة الثانية اعتقاد مصبون هذا الاقرار بالقلب
 وهذه مراتب كثيرة من الخلق من يقر عن بلوغ مراتب النظر والوصول الحقيقية
 وهو لا يمكن هل يكون سالما في الآخرة او لا فيه خلاف بين المتكلمين والأكابر منهم
 على انهم باحون ومنهم من قطع بجلالهم • **والمرتبة الثالثة** انهم باحون لا عن قصد
 بالله تعالى وبرسوله واليوم الآخر وما روي في هذه الامور وان دعوا

الشكوك بالقلب والطمأنينة له • **المرتبة الثالثة** العلم
 بهذه الاموال على كسب الجمله وهذا هو الذي يكون مراد بالجلل فانهم يعلمون
 ما يريد الاجل • وبما دعا وهذا كاف في ايراد اللطف في حقهم • فاذ انهم اجتمع

ما يحصل في العالم من انواع الجوارح والامطار واصناف الجوارح
 وانواع الثمار والنبات وخبر النمل والفضة واختلاف الليل والنهار
 وغير ذلك ما به يعلم بالضرورة انه لا بد لهذه الامور من صانع وموجد •
 على القرب من العلم بالصانع هو علم قريب يحصل بأدنى تأمل وهكذا
 القول في شأنا صفاته بحسب القادرية والعالمية وما يحصله وبفتحها
 عليه فان عليهم العمل كاف في حقهم لان الحوض في تفاصيل هذه العلوم
 بعينه بحصيله على اكثر الخلق • **المرتبة الرابعة** العلم بمقتضى
 النظر بحقيقة ذاته وصفاته وحسنه وسننه وشبهه على حصيله المشاهدة
 والله تعالى واخذ لا شريك له وهذه الحالة هي حالة العلماء والفاضل الله
 توصلا معاني الاجل • وانوار البراهين محضوا على استزاج المنورين
 وهما نية الانفس وهو لا يمكن ان يكون لان معتقدهم بهذه النماثيل بالاك
 القلبية متوقفة على معتقدهم شروط البراهين وكيفية ترتيبها
 وهي صعبة ومعشقة والذلل فيها كبر الاكلام من وقفة الله تعالى •
المرتبة الخامسة وهي الوصول الى معرفة ذات الله تعالى وصفاته
 بالعلوم الضرورية التي لا تعرف فيها الشك ولا تعجزها الرتب وهذه هي درجة المقربين وقد منع اكثر المتكلمين عن كون
 بالله ضروريا في الدنيا مع استمرار التكليف وهذا لما نفع منه •
 وبذلك انما ذات احدھا ان موضوع المعرفة في الوجوب انما هو العلم
 كنها لطفا في الطائفة والكفر عن الغايه واللطف تحلف لحواله بجنس
 اختلاف الخلق فلا يمنع في بعض المتكلمين ان يكون المعلوم من حاله ان
 اللطف في حقها انما هو في حق العلم الضروري وبعضهم المصلحة في حقها انما

اما هو يحصل العلم النظري كما يعلم الخلاق في المصالح بالعز والفقر
 والنجدة والمريض **وثانيهما** ان الخوف من الله تعالى اما هو
 كخوفه معتقده ولحوصله بالضرورة احتلاك الخلق وساسهم وخوف الله
 تعالى خوف الملكية والانبيا ليس خوف الاوليا والصالحين وهو الخوف
 ليس خوف غيرهم من سائر المكلفين فزيادة الخوف اما هو من اجل زيادة
 المعرفة وقوتها فأكبرها فلا مسمح ان يزداد الخوف خشب ارباب المعرفة
 حتى يتمي كذا الى علم الضروري وهذا هو مطلقا **ثمة** في مراتب الناس
 بالاضافة الى تحصيل هذه العلوم وهي في انفسها مختلفة في القوة والقدرة
 فالمعقبة منها اصعب من المتأخر كما شرحنا الان وهذه المراتب الخمس
 وتكامله يتم الكلام في الصفات الثلاثة وكما قلت على ما جرى غرضنا
 من الاوصاف الذاتية والعقلية والسلبية فلكلها ان على كل
 من هذه من الاوصاف اللفظية والاشتمالية مستلزمة
 وحسن توفيقه

الباب الرابع في اوصاف اللفظية

والاشتمالية اشتقاقية كما في كلام الله تعالى **اعلم** ان ما قد مر
 كان كلاما في الصفات الذاتية والعقلية والسلبية والذكر عينا
 ان تذكر ما جرى غرضنا من الاشتمالية والادوات الاستدلالية
 ليحصل العرف مما يختص به تعالى من العبادات والمعاني بعون الله تعالى
 والكلام في الاشتمالية للعبودية وانتع والفت عن معانيها طويل ولست اقدر
 لذكرها في هذا الكتاب **واما** التي تريد ذكرها هنا هو محض بذات الله تعالى

من الاشتمالية

من الاشتمالية والصفات وما يجوز اطلاقه عليها منها وما لا يجوز **وقد**
 في المقصود من ذلك فلا بد من البحث عن اثنان احدهما في ذكر ذلك والآخر
 في الاسم والشيء **وثانيهما** في كيفية احراز الاشتمالية والصفات غرضنا
 تعالى **البحث الاول** في ذكر اختلاف الثامن في الاسم
 والمشي **فقد** اختلف الثامن في الاسم والشيء والنسبة **وهو** متغاير
 ام لا **فذهب** المعتزلة الى ان الاسم هو المشي وان الاسم هو النسبة
 وذهب الاشعريون ان الاسم هو المشي **وبعضهم** قال ان هذه الامور
 كلها معان في انفسها وان كل واحد منها يختلف للآخر واليهذا
 ذهب المحققون من متأجري الاشعريين كالغزالي وابن الحطاب **وقد** اكد
 الناس الحوص في هذه المسئلة وليس من لها كبر فائدة **وبنهم** من زعم
 ان الامر في المسئلة على مثلث اوجه **احدها** ان يكون الاسم هو المشي كقولنا
 في حق الله تعالى انه ذات موجود **وثانيها** ان يكون الاسم غير المشي
 كقولنا في حق الله تعالى انه خالق وانفق **فانها** يدلان على الحق والرب
 وهما عن الله **وثالثها** ان الاسم يجب لا يكون هو المشي ولا هو
 غيره **وهذا** الحق كقولنا انه تعالى قادر عالم **فانها** يدلان على القدرة
 والعلم وليس فيها الله تعالى ولا هي غيره **فهذا** هو حقيقة الخلاف بين العلم
 في الاسم والمشي والتسمية **والحق** الذي لا عاين عليه ان الاسم غير المشي
 وانما غير التسمية وان هذه الامور الثلاثة كلها متباينة وان كل واحد
 منها يختلف للآخر في حقيقة ومعنونه ولا يسهل الى الكشف عن الحق
 في المسئلة الايمان معقول **واحد** منها غلا لا ينفرد لان الحكم على الاسم
 يكون معان المشي والتسمية **او** ما بالاهما مسووف بالعلم بوضوكل

واحد من هذه الامور على التفصيل. فاذا تعمقنا في هذه القاعدة فافهم
 ان معنى الاسم هو اللفظ البدل على معنى في نفسه محررا عن دلالة اللفظ
 كقولنا انسان وفرض فاعلمنا لفظان يدلان على معان في انفسهما
 هي الانسانية والاشسانية وليس لهما دلالة على ركن من اللفظ. واما
 المشتق فمعناه ما وضع عليه الاسم فالشخص هو المسمى به وهو **معر** واما
 التشبيه فمعناه ما وضع على الاسم على المتشابهة الامور الثلاثة كلماتها
 في حقايقها وبعض بعض واحد منها من الحكماء ما لا تعرض للتعريف
 للاسم من حيث كونه اسما كونه عربيا ومفردا او مركبا وبعض للمسمى في
 نفسه كونه حيوانا وغير حيوان ودكرا وانثى وانسانا وفردا الى غير
 ذلك من اختلاف الحقايق. ويعرض للتشبيه في نفسها كقولنا دوقا او
 ونظير هذه الامور في السان والاحلاف قولنا حركه ومحرك ونحرك
 فالحركة ^{نظير} لقولنا اسم والحركة ^{نظير} لقولنا مسمى والحركة ^{نظير} لقولنا
 تشبيه فحصل من مجموع ما ذكرنا ثبات هذه الامور كلها واختلافها وان
 المفهوم من كل واحد منها مغاير المفهوم من الآخر **نعم** الاصل والاسم
 ان يكون مغايرا للمسمى ومغايرة كما ذكرنا وقد يكون هو في صورة
 وهي لفظه الاسم فان قولنا اسم هو لفظ موضوع على الاسم البدل على معنى
 في نفسه من غير مكان كرم وزيد وفرض وعير من الانثى وهما هما
 في كونهما الاسم معنى محدد عن الزمان كقولنا فازد الاسم هو المسمى في هذه
 الصورة للوجه الذي حققناه من ان الاسم هو نفس التشبيه قبل
 احطاه ومن قال ان الاسم هو المسمى فقوله اظهر خطأ من الاول
 ومن **نعم** ان التعريف كما يجب ان يكون فاسدا ايضا لان الاسم محال

للسان

للسان في حقيقته وليس ما دلالة اللفظ الصورية للتعريفها وطرد
 هذه الامور متباينة لما ذكرناه من اختلاف المفهوم واللفظ

البحث الثاني في كيفية

الاسماء والصفات على ذاتها. وقد اختلف الحكماء في الشرح
 اسما الله تعالى في كيفية اطلاقها عليه وهل هي مقصورة الى التوقيف
 في اطلاقها ام لا. وفيه مذاهب ثلاثة فقال قائلون ان اطلاقها لا
 الى توقيف بل اذا كان معناها حاصلا في حق الله تعالى ولم يكن موجها
 للخطا كان اطلاقا من غير اذن من جهة الشرع. وقال آخرون ان جهة
 اطلاقها يقتضي التوقيف وان كان موقوف في اجزاها على الله تعالى
 الشرع وتوقيفه. وصاروا يرون الى الفرق بين الاسم والصفة فان
 الاسم فرع على ان اطلاقه على الله كيهود الابان وتوقف. واما
 الصفة فتشعر اطلاقا من غير توقف اذا كان معناها حاصلا في حق
 تعالى وهذا القول انما لم يمتنع على الفرق بين الاسم والصفة ولما
 منعوا احدهما وحده الآخر فالاسم نحو هلكا زيد وعمر و بكر وما لا يدق
 ذلك من الانثى والصفة نحو قولنا طويل وقصر واهل وكريم الى غير ذلك من
 فاذا قلت في شخص اسمه زيد وهو قائل ما زيد فعد ما ديت به باسمه الموضوع
 واذا قلت له يا قائل فعد ما ديت به بصغيره ولم يحاط به باسمه فعلى هذا
 قالوا ان الصفة فلا تقتضي التوقيف اذا كان معناها حاصلا في حقها ولما
 الاسم فلا يوجب من توقف **والبحث** الثالث في كيفية اطلاق الاسم
 والصفة على الله تعالى ما عدا شريطين احدهما ان يكون معناها محصيا في حق

نحو

ادب

تعالى فان لم يكن موجودا في حقه تعالى استحالة اطلاق هذه اللفظة
 مستطوع وطمان ومفكر وطويل فان هذه الاوصاف لا يجوز اطلاقها
 لا استحالة معانيها في حقه. **وثانيهما** الابدان موهبة لها
 كونها قاصد ومعلم وفعول وطول فان هذه الصفات وان كان معناها
 حاضرا في حق الله تعالى لكن لا يجوز اطلاقها عليه لما كانت موهبة لأمور
 لا يحصل عليه واهام المخطا كالمع الشد في استعماله اطلاق الابدان
 والصفات على ذاته فيحصل هذان الشرطان كان اطلاق الاما والصفات
 على الله تعالى من غير ادن من جهة الشرح. والذي يدل على صحة ما قلنا
 هو ان الابدان اللغوية من جهة الاطراد في اضافة معانيها واطلاقها
 على متبناها ولا ينفذ شي دون شيء فاذا كان معنى القادر والعالم والو
 حاصلا في حق الله تعالى وهكذا القول في الحسن والمع والحد ولم يكن
 موهبة لخطا في حقه كان اطلاقها من غير توقيف كناية الابدان اللغوية
 كالقابل والضارب. فاذا عرفت هذه فاعلم ان مقصودنا من هذا الباب
 يحصل ما كلف في تفسير متفاد ثم يرد في ما كلف في كيفية رجوعها
 على كبرتها الى صفات الداتة والفعلية والسلبية ثم يذكر الكلام في
 كونها محصورة او غير محصورة ثم سنحل لداتة تعالى اسم على المحضوض ثم لا
 فلما اشتمل الباب على قول اربعة.

الفصل الاول في تقسيم اسمائه
 تعالى وفي تقسيمه الى اقسام كثيرة باعتبار ذات مختلفات وليس يقتصر
 منها على تقسيمات خمسة **التقسيم الاول** باعتبار

سبب انشائها

في انفسها الى حقيقيه وعرفي حقيقيه والحقيقيه يعني بما كان اطلاق
 باعتبار امور دائمة على ذاتها نحو القادر والعالم والسامع والمبصر
 فان هذه الاوصاف دائمة على ذاته باعتبار امور دائمة عليها كاقترانها
 فيما سبق الكلام في كونها امور دائمة على ذاته. **وعلى الحقيقة** ما كان اطلاقا
 على ذاته لانها امور دائمة على ذاته بخلاف الطاهر والمثل والمحق
 وعبرها لا عهد اما انما على ذاته. **التقسيم الثاني** باعتبار
 اطلاقها الى ما يجوز اطلاقه على الله تعالى والى ما لا يجوز اطلاقه عليه
 فالذي يجوز اطلاقه عليه ينقسم الى ما لا يجوز اطلاقه عليه في الابدان
 وفيما لا مبالى والى ما لا يجوز اطلاقه عليه الا فيما كان. فالذي يجوز
 اطلاقه عليه في الادل وفيما لا يزال هو الحق والامر وموجود وسى وفيهم وجد
 وعبرها. والذي لا يجوز اطلاقه عليه في الادل هو قولنا سامع ومبصر ونحن
 نسبحهم وحوله. والذي يشمل اطلاقه على الله تعالى ينقسم الى ما يكون
 استعماله واجبه الى ذاته وفي بعض صفاته تعالى كما تعجز والحاصل
 والامت. والى ما يكون استعماله واجبه الى عباداته نحو الظاهر والظاهر
 وعبرها كما يكون استعماله الى غير ذلك. **التقسيم الثالث**
 باعتبار معانيها الى ما يكون واجبا الى الاسماء والى ما يكون معناه واجبا
 للاشياء فالذي يكون معناه واجبا الى الاسماء هو الحق والامر وموجود
 وكان في ذاتك ومفوض والذي يكون واجبا الى الابدان هو الحق والامر
 والامر والظلم والعفو والعفو فانما يكون تعالى واجبا هو الذي لا مبالى
 في الالهية على احد الوجهين لانه لا مبالى له ويعني بكونه تعالى غنيا هو انه
 لا يفتقر الى غيره ويريد بكونه خليفا هو انه لا يعجز لعقوبة العباد. ونريد

ب مقدر

بالعقود العنوا لكي لا يصاب العنصاة مع استحقاقهم للعقوبة من حيث
 وسقطها عنهم من حيث **التقسيم الرابع** باعتبار ما
 فادعها الى ما نفيد فائدة ذاته والى ما يمتد ما قبله فالذي يقيد
 ذاته هو عقولنا علام وقدرش وقادر فكلم ومكبر وخبرها والذ
 نفيد فائدة فعلية هو عقولنا حلق وذائق وبازي ومصور وكريم
 ومحسن وخبرها من الصفات الحارضية تلك باعتبار ان امور قبلية
التقسيم الخامس باعتبار لفظها الى ما يكون منه نوع
 من الباقية والى ما لا يكون منه الباقية فالذي يكون فيه نوع من الباقية
 منقسم الى ما يكون ذاتا كقولنا علام وجبان وقويوم والى ما لا يكون ذلك
 كقولنا خلق وذقان وهاب وقرب وقناح ونيرودك والذكي لا يكون
 فيه نوع من الباقية منقسم الى ما يكون ذاتيا كقولنا عالم وقادر وقاهر
 والى ما يكون فعليا كقولنا حلق وذائق ومغطي وماع وقايض وباطل
 وبازي ومصور ونيرودك من الانشاء الى غير صفات من الباقية ولتقتصر
 على هذا التقدير في تقسيم صفاته فان الروحانية تنقسم باعتبار انها لا
 صحتها وفيما ذكرنا كتابا في تفصيلها

الفصل الثاني في كيفية تجرد

الذاتية وصفاته الذاتية والمفعلية **اعلم**
 ان هذه الاسماء والصفات الحارضية على الله وان تعددت وكثرت وهي
 للقيوم راجعة الى ذاته وصفاته الذاتية والمفعلية والسلبية وقدرها
 شحها كافيها لان تذكر كقيمتها رجع هذه الصفات المتعبدية اليها

وتقسيمها

وتقسيمها ان يفتقر انقسام **القسم الاول** ما يكون ذاتيا
 الى ذاته تعالى وهذا هو قولنا الموجود
 والذات والذات مقول **التقسيم الثاني** في صفات اطلاق هذه
 الاسماء على الله تعالى والى الان لا يفتقر الى الجمع في هذه الاسماء الى الله
 حلقه وصف الله تعالى بشئ يوصف به غيره ام لا فاذن هو هو المميز
 على ما ذكره **وذهب جميع** من الملاحدة وحمير صفوان وابو العباس
 الناصبي الى المبع من ذلك ونعموا ان الله وصف ما يوصف خلقه كما
 يخلقه ومثل الخلق يجب ان يكون مخلوقا مثله وولاء الوجود يميز
 فيه ان يكون مخلوقا فهذا قلنا انه يستحيل ان يوصف ما يوصف به خلقه
 شأن الملاحدة وحمير والماء لما قدرنا هذا المبدأ لصل الذي حكاه عنهم
 ذهب كل واحد منهم الى مذهب آخر بعد اتفاقهم على الاصل المذكور
 فاما الملاحدة فنعموا ان الله لا يوصف بانه موجود ولا بانه لا موجود ولا
 بانه قادر ولا بانه لا قادر لانهم لو كان موجودا كان مثله له الموجدات
 ولا بانه معدوم لان كان مثله للمعدومات بل الوجود والغيب والمقيد
 والا قايديه والعالمية والاعلمية كلها امور متضادة متناقضة والله
 تعالى عن الاضداد والتناقض **وأما حمير** فادع من ان يقال ان الباري
 تعالى موجود او شئ او قادر او عالم وان ذلك يستحيل في حمير من جهة
 المنع ان يقال له انه موجود وشئ ومقيد ومعلم لا غير **وأما السالكين**
 فقالوا انه تعالى موجود وشئ وقادر وعالم ومن عداه من الحق لا يقال له ذلك
 واما ما قاله ذلك واما ما قاله موجود ومعلم ومقيد وشئ لان هذه
 الامور حاصلة فيما من حيث تعالى فهذا كان اطلاقها على جهة الوجه

الطلاق

نصير حلامهم في هذه الدنيا والحق ان هذه الدنيا سجن اطلاقها على الله تعالى لان معانيها حاصله في حقه تعالى وليس في اطلاقها ما يوجب محالاة ذاتها ولا في غيرها فلهذا كان اطلاقها عليها وهذا يطل كلام هو الامم الملازمة وحجم • وأما الناسي فالذي يطل كلامه هو ما نعلم بالضرورة من اطلاق هذه الدنيا على الاحتسام والاعراض وعلى كافة النقصان عند الحارس احد في كتابه المعنى عن الشيخ ابو عبد الله الصري انه لو كان وزيد الشرع يوصف الله تعالى بانتهى شيء للمكان وصفه بكونه سائر محبة العقل لان لفظه من لا يفيد شيئاً غير محكي القلب فلهذا منع من اطلاق عليه عقلاً • وأما المعتزلة فقد سوغوا اطلاق هذه اللفظة على الله تعالى وقالوا انه وان لم يكن معناها لصفته معينة كلط الجوهر والاسماء فانه حار محكي العقيد وليس لقها محسناً هذا هو الكلام في الدنيا الزينة بل ذات الله تعالى •

القسم الثاني فيما يكون مرجعها الى

صفاتها الذاتية نحو القادسيين والعالمية والحمية والمدرسة والوجود ونحن نذكر ما يرجع الى كل واحدة من هذه الصفات الخمس من أسماء تعالى ونجعلها على وجوه خمسة • **أولها ما يرجع الى القادسيين** وهذا قولنا ان الله تعالى هو القاهر والقوي والمقتدر والمهيمن فان هذه الأوصاف مقيدة بكونه قادراً على اغتياب ذات مختلفه فان اتفق هي تمام القدره والماده سدتها والهيمن بكونه المقدر مع العلم • **وثانيها ما يرجع الى كونه تعالى علماً** وهذا هو قولنا ان الله تعالى هو

والخير

والخير والشهيد والخفي والخيوط فان هذه الأوصاف وما شاكلها مقيدة بكونه تعالى علماً ما عبادات مختلفه فان الحكمه تبدل على العلم بالذات المعلومات واشترطاً قبلاً ولهذا فان معرفه كل شيء ولم يعرف الله فانه لا شيء محيياً والاحصاء هو الاحاطه بالاشياء كلها علماً ومعرفة •

وثالثها ما يرجع الى الخفيه

وهذه الحروف مضمرة له تعالى بانتهى سمع بصين فان السمع والبصير هو الى الذي لا ادميه في المشاهده فاما وصف الله تعالى بانتهى سمع بصين فهو على معنى انه تعالى شيء ليس بشيء الله ولا فاد لهذا المعنى كان اطلاقاً على الله تعالى في الاذن لانه تعالى في الاذن وليس في الله لا سماعاً له الخفيه عليه تعالى كما قد قلنا من قبل • **ورابعها**

ما يرجع الى المدركية وهذه الحروف قولنا ان الله تعالى سامع ومبصر فانه تعالى لا يرى عن سمعه وبصره شيء من المسموعات والخفيات ولا من المصير العامه اللطيفه وهذه الالفاظ وما شاكلها في معناها ذات جفء الى كونه تعالى مدركاً كما ذكرناه • **خامسها ما يكون راجعاً الى الوجود**

وصفات الله تعالى مائة القدير وانه السامي وانه القيوم وانه القيوم الباقى فان هذه الأوصاف كلها هيده الوجود على وجود مختلفه فان القديم هو الموجود الذي لم ينصهر عدم والسامع هو الموجود الذي استمر وجوده في الاوقات والقيوم هو الذي يكون هو امده بعينه وقوله كل شيء به وهذا الوجود في حق الله تعالى فان قوام كل شيء بذاته وقوامه بنفسه لان كل موجود فهو محتاج اليه وهو في ذاته الغني عن كل شيء •

القسم الثالث فيما يكون مرجعها الى

الى صفاته العظيمة وهذا كبره اشبع في صفاته تعالى وانما به تحققت انما الخ
 الذكر المصنوع وانه المنعم الخ المانع المانع المانع المانع المانع المانع
 العاكب وغيرها من صفات الافعال فان هذه الانما وما ساكها مصداق لافعال
 هي مشتقة منها على وجوه مختلفة فالخلق هو التقدير لها والواو اللاحق
 والتصوير بعبارة عن تركيب الصورة ككل صورة هو محتاج الى التقدير ولا كونه
 الاتحاد ما شئت الى التصوير والظاهر الله تعالى هو المولى لهذه الامور في جميع
 افعالهم ومضبوطات وهذا القول في قولنا انكم فانه مفيد لوجود الكلمة
 من حيث من عينا الله ولسان • بحري ساكن صفاته الراجعة الى فعاله على نحو
 هذا التفسير وهذا القسم في افاوته لما مضى ليرك القسم الذي قبله فان
 القسم الذي قبله اما اطلقا لك الانما والصفات على ذاتها باعتبار امور ممتصة
 بحسب ما ذاتها كالمقادير والاعمال والموجود والمذكر على ما حققته من الامور
 فيها من الممكن واظهرنا وجه الحق فيها فاما هذا القسم فلا يبيد الامور
 الافعال من حيثها فاطلاق هذه الصفات والانما انما هو على جميع الاسما
 من تلك الانما • **لَقَدْ بَرَكْنَا فِي كُنْ فَعِلْ يَعْلَمُ ان يشيئ له منه**
 بل يجب ان تكون موقوفة على النظر والاستعمال فان وجوبه هو الخطا في
 منعنا اطلاقه كقوله تعالى سنفرع كما قالنا لا نصفق تعالى فانه كان
 للخطا في فهمه وان لم يكن هو الخطا في اطلاقه كما اذا فاعله من لفظ والخطا
 والاعمال والافعال •

القسم الرابع فيها يكون لاجع
 صفاته الثبوتية وهذا نحو وصفنا له تعالى فانه القدير السلام وهو على جميع

اصول

الجزء الركون واحدا الى الشب المحض نحو قولنا قدوس كان
 القدوس هو المستوي عنه جميع ما يحيط به البال ويصلح في الوهم • وانما
 هو المستوي عن جميع العيوب والبرى عنها • وهكذا يقع فانه الذي لا يحتاج الى
 البرية • ونحو وصفنا له تعالى باذنه • اذنه فان معناه انه تعالى لا يظلمه
 في الالهية وغيرها • **وقاينهما** ان يكون واحدا الى شئ مع
 اضافته وهذا نحو وصفنا له تعالى باذنه العزيز والمك • فان معنى العزيز
 هو الذي لا يظلمه مع كونه اضعف سله والوصول اليه • والمك معناه
 الذي لا يحتاج الى شئ ويحتاج اليه كل شئ • وهذا هو الكلام في كيفية جمع
 هذه الانما والصفات على كثرتها وتعبدها الى ذاته وصفاته الذاتية
 والتعليق والتبعية مما ورد عليك من صفاته وانما هي فورد اجمع الى
 ما ذكرناه على وجوه مختلفة واعتبارات متعارفة على حد ما شئت فقل ما لم
 نذكره على ما ذكرناه فاما الكلام على كل واحد من انما الله تعالى •
 وصفاته وقفاصيل معانيها فانه يطول ومختص ومخرجا عن المقصود
 نصدما كنفه في هذا الكتاب وفيما ذكرناه معناه ما يزيد وكفاية ان شاء
 تعالى •

الفصل الثاني في بيان
 هذه الاسماء على محصوره ام لا • **اعلم** ان الاعمال محتملون في انما الله تعالى
 وصفاته هل تكون مقصود على تشعب وتغير من حيث التوقيف او يزيد على
 هذا الغيب • قال قالون انها مقصود على هذا الغيب • **ومعتم**
 على هذا ما ورد في الخصصين عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله سعه
 وسعين اما من احصاها دخل الجنة وكذا كانت الاسماء رابدة على هذا الغيب

لما كان حصيها به فان ملك الف درهم فانه لا يقال انك تسعد وتسعين
 لان الف تسعد وتسعين فلو وجه لا فتراده بالذکر وذهب السور
 الى ان اسماء الله تعالى وصفاته ابدية على هذا العبد **ومجته**
 على هذا الخبر المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما اصاب احدكم
 هم ولا حزن فقال اللهم اني عبدك وابن عبدك ناصيتي بيدك ماض في حكمك انك
 بكل اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته في كتابك او علمه احد من خلقك
 او استأنت به في علم الغيب عنك ان تجعل القرآن ذبيحة في يدي وورقة في
 وحياتي ودها في الاذهن لله حرمته وهم واولئك من جنة جنة
 واستأنت به في علم الغيب عنك يدل على ان الانبياء عن خصوصية وهذا
 العبد **والخلاصة** ان هذه الاما والصفات الحانية على
 ذات الله تعالى دائمة لا تتغير وتسعين امما لا من اما او لا فلا تدور
 في القرآن ما ليس من كونه في واحدة الى اخرى من الصفات المفردة كقوله تعالى
 المولى والنصير والغائب والقريب والرب والناصر ومن الانبياء المصطفى
 كقوله تعالى شديد العقاب وعافر الذنب وقابل التوب وموج التليل انما
 وخرج الحق من ليل الى غير ذلك ولما تبارك في الجحيم عن رسوله
 صلى الله عليه وسلم انه قال انك كل اسم هو لك استأنت به في علم الغيب
 عنك ولا يصح هذا الاطلاق ما ذكرناه لا يقال فاذا كانت هذه الاسماء والصفات
 غير متضمنة في هذا العبد على ما احتج به قبايل هذه التسعة والتسعين
 اختصت من بين سائر الاسماء هذه التسمية مع ان الكل منها هي اسماء الله تعالى
 لا نقول الاسماء بحون لها ونهاية الفضل لاجل تعاوتها في اقامة معاني
 الترويض وسماها الا لاختصاصها ولعوت الخلاص وصفات الكبريا فلا تسع وتسعين

سما

منها ان تحصر ما ذكرناه من افادة هذه المعاني ولا من احص
 بهذا النوع من الشرف على سائر اسماء الله تعالى **والثاني** ان
 ان الاتصاف بحوان الاطلاق على الله تعالى والمنع منه على انفسنا
 اقسام **والقسم الاول** منها ما كان مقيداً بالذبح ووزد الشرح
 باطلاقة وهذا هو القسم الاول والصفات التي اشتمل على ذكرها القرآن
 والاحكام **القسم الثاني** على العكس من هذا وهو ما كان مقيداً
 للذبح ووزد الشرح بالمنع من الاطلاق وهذا هو القسم الثاني
 وغير ذلك من الصفات المشتملة بالذبح فان هذه الاسماء لا يجوز اطلاقها
 لاجل منع الشرح وحظه **القسم الثالث** ما يكون موهياً
 للخطا في الاطلاق كالعامل والعقيد والمظن والذكر فان هذه الصفات
 وان كان معناها كامن لا يتقوى الله تعالى لكن لا يجوز اطلاقها لما فيها
 من إهمال الخطا في حقها وإهمال الخطا كالمعنى في استعماله الاطلاق
 فاذا وزد في شئ كان اطلاقها كحان اطلاق العيوب والرحم والمنا
 مع إهمال الخطا **القسم الرابع** ما لا يكون موهياً للخطا في حقها
 الاطلاق ومعناه حاصل في حق الله تعالى وهذا هو القسم الرابع
 سواء ورد الادب الشرعي او لم يرد كما حققناه من قبل لا يقال فاحترق
 عن الامتثال في ما يحري من الاسماء والصفات على الله تعالى هو الاطلاق
 لما في اطلاقه هو المنع الا في شئ لانا نقول الاصل في الاطلاق
 والصفات على الله تعالى انه لا يقيدها من افادة المذبح والشعير قطعاً وهذا
 منعاً من اطلاق الالقاب على الله لما كانت لا يقيدها ولا تعطيها فاذا كان
 فيها من انشاء المذبح والتعظيم فالاصل هو الاطلاق الا في حق من وضع شئ

الصور

احترقنا

فقط من مجموع ما ذكرناه ان اسماء الله وصفاته الحسنى غير مخصوصة
تعدد وان الاصل هو اطلاقها مع افادة المديح والتعظيم الانما يقع كما
الفصل الرابع في ان ذات الحق
هل يمكن ان يكون لها اسم على الخصوص **الاول** اكرت الفلاسفة ذلك
ودعوا ان ذات الله تعالى لما كانت حقيقته غير معلومة لا أحد من الخلق فانه
لا اسم لها على الخصوص اضلاً. وقالوا ان هذه الاسماء الحائفة على الله تعالى
كالقادر والعالم والسميع والبصير وغيرها من الاسماء اما اطلقت ماذا او
ولانهم يتوهمون فاما حقيقة الذات في حقها تعالى فانه لا اسم لها على
الخصوص. واما المشركون واعترفوا بصفته ذلك واشبهوه بصفات الخلق فلهذا
ما نذكر مكانه ووقعه فذان مطلبان. **المطلب الاول**
في امكان ذلك. فيقول هؤلاء الفلاسفة ان ما منع في القول يمنع من اطلاق
اسم على حقيقة مخصوصة فيفيد معاني كثيرة في نفس تلك الحقيقة كما وضع اسم
القرن والاربعون مقيداً للمعانى كاصلة في هاتين الحقيقتين من الحسنة والقرن
والحيوية والحيثية والنعمة وغير ذلك من المعاني التي تدل على طيها فاذا
حاز اطلاق هذين الاسمين مع افادتهما لهما في المعاني حاز ايضاً ان وضع
على حقيقة ذات الله تعالى اسم فيحصل الصفات الالهية والمعاني
الارضية من غير فرق. **والجواب عن ذلك** معاشرة الفلاسفة
حاش ان نعظم على وصف الله تعالى بكونه مبدأ الصدور كما كانت مع ان اسم المبدأ
يحدد ذاته وتبين وجوده من حيث ما فاذا كان عندكم وضع اسم فيحدد ذاته
ونعني منه حقيقة احاد النسا وضع اسم فيحدد ذاته وحقيقتها من حيث

فهي ولا فيد معناه ايذا على ذلك وهذا هو المطلوب. **المطلب الثاني**
الوقوف على ذلك وتعيينه. **والجواب** غيبنا وهو الذي عليه امر الزيد
وجاهيز المغتربة ومحمود الاشعرية كما الغزالي وان الخطيب واعتقد
المتنبي في تفسيره ان الاسم الموضوع على حقيقة ذات الله تعالى هو
الله فان هذا الاسم عند هؤلاء هو اعظم اسماء الله تعالى وذلك لانهم
اما اولاً فلان هذا الاسم لا يحوز اطلاقاً على غير الله لا حقيقة ولا اعتباراً
بخلاف سائر الاسماء فانه يجوز اطلاقها على غير الله كلقائه والعالم والمخرج
والشكوى وغيرها وان كان اطلاقها على الله مخالفاً لاطلاقها على غيره.
فاما ثانياً فلان هذا الاسم هو الذي لا على الحقيقة الجامعة للصفات
الالهية حتى لا تشبهها في سائر الاسماء كل واحد منها يبدل على معنى
ما يفراده كالقديم والباقي والعالم والحي. ولما نالنا فلان الاسماء والصفات
تصان كلها الى هذا الاسم وتعرف بما يقال الخالق البارئ المصور من اسماء
الله والعباد والحيات المتكبر بصفاته الله ايضاً لا يقال الله من اسماء
الخالق البارئ ولا من صفاتها. فثبت مما ذكرناه من هذه الوجوه ان هذا الاسم
هو الذي على كنه المعاني الالهية والمفصلة لاسرارها فلهذا كان موضوعاً على
حقيقة الذات كما قلناه. وهذا الاسم حاز محكي العلم فان حقيقة العلم حاسة
فيه من مركبات اسارة الى حقيقة نفسها ومخالفة للعلم من حيث انه لا يحد
تغيره كسائر الاعلام من غير تميز وعمره لا يقال لو كان هذا الاسم جازياً
محكي العلم لما كان معيلاً فان وضع الاسم كبد وعمره لا يحدد قابلية قولنا
رجل وفريق فما كان معيلاً للمديح والتعظيم خرج عن حد الاعلام وحقيقتها
لنا قول ولم نعلم ان الاعلام لا يكون معيلاً لمعانين فيما وصفنا فاما إذا

وصفاً اسماء ذات موصوفه يصفان المدح مختصاً بها فان هذا الاسم
 يكون مقيداً لها وهم هذه المعاني عند اطلاقه فكيف ندعهم ان لا يعلم
 في وضعها عين مقيد. **واختار الفلاسفة** **انواعاً**
 لانهم لحقيقة انه المخصوصة بان قالوا ان وضع الاسم المستعمل لا يمكن الا بعد
 ان يكون معلوماً في نفسه وحقيقه ذات الله ليست معلومه لاحد من البشر
 فاستحال ان يكون لها اسم على الخصوص. **وانما قلنا** انها ليست معلومه لاحد
 من البشر فلان حقيقه ذاته لو كانت معلومه لاحد كان لا يخلو ايماناً بعلمها
 بالضرورة او بالظن والاقول باطل ما نفاق لمن الضرورة ليس لا الله
 والمشاهده وهذه الامور مستحيله في حق الله فبطل ان يكون معلوماً
 بالضرورة. **والساقى** باطل ايضا لانه لا يمكن ان يعلم بالظن لا بواسطه
 الحوادث والمضمرات وان وجوده مقترن بالذات والاحاد لها انها هو
 من لوازم ذاته. **واللادنه** لا يفيد معرفه مام الحقيقه فان ذات الله
 ليست معلومه لاحد من الخلق ولا يكون لها اسم على الخصوص وهذا هو ثبوتنا
 وهذا فاسد فانا نقول لم انا سمعنا ان حقيقه ذاته تعالى عن معلومه لاحد
 من الخلق كما هو الحسن عينا وقريب من تقييده فلم نعلم ان يكون حقيقه ذاته
 اسم يخصها ولم لا يجوز ان يكون ذاته مختصه باسم لخصها فيفيد ما نصبت
 ذاته من المعاني الا لاهيه من ان اذا كانت ذاته عن معلومه الا يكون لها اسم
 يخصها بعينها فبذلك من يفهم ومن لا يفهم ومن لا يفهم عن طريق ذلك
وان قال قيل قد فصلت مذاهب هؤلاء الحقان
 من معتزلة الفلاسفة في ابواب التوحيد والظهور فبما وعقبهم في التوحيد
 اقتبطوا القول ما كانوا هم واهل اهل ما بهم ويحكمون بوجه من ان يعتقدهم

واحد

واعتبد منهم املا. **والجواب** ان اكلهم حم لا شك
 فيه وقطع لا يثبت وكذا ولو لم يكن الا ثلاث مسائل في اكلهم
 كانت كافيه. **الاولى** القول بقدم العالم ونصريحهم بانه قول له.
 الثاني القول بان الله تعالى لا يعلم الحجاب كما فضلنا منهم في العالميه
 وحكيما ما قاله ابن سينا في ذلك. **الثالث** القول بان يكون بع الحس
 وحشر على الحد الذي وجدت به الشريعه وجاء به الايدي اصلوات الله
 عليهم. **فقد** المسائل الثلاث لا يلامر ما يعتقد اهل الاسلام وجوبه من
 الوجود. **وهذه** اعراض في الكلام وسباق الكلام في تفاصيل الاكفان في باب
 التوحيد مشبه الله. **فقد** ما اردنا ذكره في اسماء الله مما يتعلق بالبحث
 الكلاميه فاما الكلام في معرفة المشتق منها وغير المشتق ومعرفة كيفية
 الاستقاق. **فاما** بلق بمصدا الحياء ولشأ على عدم الاستقضاء هذه
 الاسماء فانه يحس جامع من مصدا الكتاب الذي تصد ما اكتشفه ويأيد
 وتماهد ثم القول في الفن الثاني من فنون الكتاب ومن الصفات
 وسبح الان ما سئل به
 الفن الثالث وهو الاقوال
 والاسم بالله في الاضافه
 مستغني به وهو
 غير مغني
 ولهم ولا اله الا الله العلي العظيم وصلى على سيدنا محمد وآله

بسم الله الرحمن الرحيم • اللهم سنو وشنو ما كنتم
الفصل الثالث عشر في علم هذا العلم
 في تقرير الدلائل العلية على الأفعال الحكيمة والنزول المصلي

وهو كلام في أفعال الله تعالى وأنياب حكمه وعدله وتبينه عما لا يليق
 به من فعل القبيح والاعمال المألولة لأن ما قد بيناه إنما هو كلام في
 الذات وحكمها من الصفات الذاتية والعلوية والثبات وهذا
 لأن هو كلام في الفعل وحكمه وهو يشمل على تمهيد وأبواب خمسة •
أما التمهيد فنذكر فيه معنى الفعل ثم يرد في
 وصف الله تعالى • مما ذكره حكمه في قوله العدل وكيفيته ثم يبين
 هذه مباحث ثلثة • **الباب الأول** في تفسير لفظ العدل
 وسن معناه • **اعلم أن هذه اللفظة** مستعمل في محام ثلاثة في الوضع والفعل
 والاصطلاح وعن شرح معناها بحسب محاربيها الملائمة هو أن الله وحده هو
الظري الأول في اللغة وهو على وجهين أحدهما يطلق ويراد به العدل
 ولفظ العدل هو مضمر من عدل ولهذا يقولون عدل العدل عدلا كما يقولون ضرب
 يضرب ضرا فالعدل مأخوذ من عدل وكل من فيه الضب كما أن الضرب مأخوذ من ضرب
 وعمل فيه الضب وهذا هو مفهومه اللغوي إذا أريد به العدل وكان فيهما

يطلق عدل

يطلق ويراد به العدل والحكم على العدل إنما هو على جهة المبالغة ويعتبر
 فيصفون من أكثر من فعل في نفس واحدة كاليه يقولون لم أكن من فعل الله
 عدلا كما يقولون لم أكن من فعل البر قال الله تعالى ولكن البر من آمن
 ويعملون هذا يعمل صديق وعق ووفد وعدل ورضي وعملون على ما يحرم عليه
 من الصفات الهيائية وهي قولنا صادق وكاذب ودابر وداهي ما •
 من المبالغة • وأما المتكلمون في هذا الخط ليهين •

فهم صا وهو عدل •
الحزب الثاني في الغرض

وهو ما جود من تقادير المشي وتساويها كما قال في تقوى الخيرات إذا تساوى
 أحدهما معتدلان وإذا دأبى الحاكم المصفى من الخصال قبل لفعله عدلا
 وكما يقال للشاكرين ما يحيا عدلان لا سواهما في فضل الحكم بينهما في
 في العرف على وجهين • **أحدهما** أن يطلق ويراد به العدل وهو أن
 الغيب يوفى بحقه واشتيف الخ من عند وقدر ما لا يستحق عليه مع القيد
 عليه فتى كان الانصاف بما ذكره الصفه كان عدلا لشيء له للأفعال
 والبروك ولا تد من ذكرها ذا القيد وهو قولنا مع القيد عليه ليس ترك
 الضمما لاهتمام المؤول والأكثر لا يشي عدلهم لما كانوا أكفيا في
 على ذلك • لافعال أن هذا الحد فأسد لأن خلق العالم من الله تعالى عدل
 وليس فيه انفعال للغير كما ذهبوا • لانا نقول الحق أن خلق العالم من الله
 تعالى لا وصف يكون عدلا لأن هذه اللفظة صارت بالعرف لا يطلق إلا على
 ما كان مستحقا لافعال الاستيفاء كما ذكرناه • وأما يوصف يكون فضلا وهو

واصنافاً • ويحيى الموانذي عن قاضي القضاة انه جعل خلق العالم عند لا •
 وان الله تعالى يوصف بكونه تعالى لا ما تدايه للخلق وليس جدياً مصقلاً
وثانيهما ان يطلق ويصادف المفاعل من انصف العبد بفعل
 ما يحب له واحداً ينصف عليه وذلك التعرض لما لا يستحق عليه فهو العبد
 لا محالة بهذا الاعتبار فها هو الكلام في غزوة العرفي •

الحجة الثالثة في مصلح المتكلمين

وهو في تسامح بطلان ويراد به معنيان • **أحدهما** يراد به العقل
 وهو العلم يتبين به الله تعالى تعالى عن فعل النفع والاخلال بالواجب
 فمن اعتقد لله هذه الصفات فهو من اهل العبد ولهذا حثت العبدية بهذا العلم
 لما علموا الله تعالى بانه لا يفعل النفع ولا يخل ما هو واجب عليه فبان انفعال
 كلها موضوعة ما يحسن كما سلكوا الكلام في كل واحد من هذه المقامات
 لا يقال اليس قد اجمع المتكلمون واهل العلم بصاحبه الحدود على ان العبد يكون
 للامور الحسية وانما يكون بياناً للامور الكلية فقول اذا كانت هذه
 الاوصاف المذكورة في ماهية العبد لا تحصل الا في حق الله تعالى فيكون
 ما اخبر للعبد مطلقاً • وفي مقابلة بصورة واخيه والحدس ساند المتعلق
 بالامور الكلية • لا يقال انا لم نورد هذه الاوصاف على اصحابنا لغير الله
 تعالى على الخصوص فيلزم ما ذكرتموه وانما اوردنا ما حدا للعبد على الاجلاق
 من غير اشارة الى صورة دون صورة لكننا فاضلنا ليرهان القطيعة على انه لا
 ينتمى هذه الاوصاف على الكمال الا الله كما اننا اذا قلنا في حقيقته الصريح انه
 الموجود الذي لا اول له فاما المورثه على انه جود ذات الله تعالى وانما اوردناه

بما الحقيقة القديمة على الإطلاق لكنه فامر بالدليل على انه لا يرد شواهد
 تعالى • **وثانيهما** يطلق ويراد به العقل وهو الذي لا يفعل النفع
 ولا يخل بالواجب واقباله كماله من اجتهت في حقه هذه الاوصاف
 فهو عبد على الإطلاق • لا يقال اذا كان الله تعالى لا يفعل النفع ولا يخل
 بالواجب فلا بد ان يكون اقباله كماله حسناً • تعالى هذا لا معنى له
 القيد اذا فائدة فيه فيكون لغواً فيجب اطلاقه • لا يقال في هذا القول
 عن الامور • **أخبركم** عما يقوله هؤلاء الاشعريه من ان اقوال الله
 تعالى لا توصف بكونها حسنة ولا قبيحة لأن الحسن عندهم ما امر به والنفع
 ما نهي عنه والامر والنهي لا معنى لهما في حق الله تعالى فيبطل على هذا
 وصف اقواله بالحسن فاحررنا هذا عن مذهبهم • **وثانيهما**
 الاحراز نفس ما بعد في الاقوال كالحركة البسيطة والكلام العليل الذي
 لا يتعلق به فقع ولا دفع ضرر فان هذه الاقوال لا توصف بكونها حسنة ولا
 قبيحة ومثل هذا لا يجوز ان يكون في اقوال الله تعالى • فاحررنا هذا الفيد
 عن هذين الامور فها هو الكلام على معنى العبد لغة وعرفاً واضطراحاً •

الحجة الثانية في فائدة وصفنا لله تعالى بانه حكيم اعلم

انه لا يوصف بالحكمة مطلقاً من كل وجه الا الله تعالى والمتكلمون يطلقون
 هذا الوصف على الله تعالى ويريدون معاني ثلاثة • **أولها** وهو الاشعريه
 لتسامح وهو انه تعالى لا يفعل النفع ولا يخل بالواجب واقباله كماله
 وعلى هذا يكون قولنا حكمه مطابقاً لقولنا عبد في فاد يتما بهذا المعنى
 في حقه تعالى • **وثانيهما** وصفه بكونه حكماً اي انه ذو حكمه في الخلق
 مخلوقاته ومضبوطاته على وجه الاحكام والانظام ومطابقه لما تقع من جميع

الرجوع كما اشتمل عليه بحسب علمه الانسان وسائر الحيوانات •
وثالثها وصفه بكونه تعالى حكما على غيره انه عالم بالاسياح محيط
 بحاياتها وتفاصيلها فقدم في المقام الثاني بصفته وصفه الله تعالى بكونه حكما
البحث الثالث في تقسيم علوم الحكمة
واعلم انما تقسم باعتبار ذات محققها الى قسمين منشورة وكامنة متضمنة
 على تقسيمات ثلثة باعتبارها في انفسها وباعتبارها ووجوهها وباعتبار اطلاق
 الناس فيها • **التقسيم الاول** باعتبار ذاتها في انفسها الى نوعين
 بني واثبات فالنوع الاول يتعلق بالاثبات وهو العلم بان افعال الله تعالى
 حكمه وموافق وحسن وبدل على اختلاف احوالها وانه تعالى يثبت كل ما
 ويعوض من اصابه الم وانه تعالى مريد لطايات ويكره المغاير كما قد ناه في
 سلف • وانه تعالى يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر كما قال ان الله يأمر بالمعروف
 والايمنان وينهى عن الفحشاء والمنكر • والنوع الثاني يتعلق بالبعد
 وهذا هو العلم بان الله لا يفعل الشيء ولا يفعل ما لا يجب ولا يظلم ولا يهون
 ولا يكلف لا يطبق ولا يهد المغشية ولا يرضى الفساد ولا يامر بالمعصية ولا
 يعاقب من لا ذنب له وغير ذلك من انواع التبره اليه مستبدا اليق والاعمال
التقسيم الثاني باعتبار وجوهها الى نوعين • **اجدما**
 بحسب من الله تعالى فكل ما • **وتابعها** بمع من الله تعالى فكله لوقلة
 فالذي يحسن من الله تعالى فكله ينقسم الى ما يكون واجبا ومنها ما هو العلم بان
 من مستحق الامانة ويتبع من مستحق العوض • والى ما لا يكون ولما
 وهذا هو تكليف من المعلوم من نظا الكفر وهو مقدر المؤمن الذي يعلم

الحكم

التقريب وهو احد من الكافر الذي يعلم من حالة الايمان • والذي يعلم من الله
 تعالى فكله لوقلة هو العلم بان الله تعالى لا يفعل الظلم والكذب ولا يظلم
 ما لا يطابق • **التقسيم الثالث** باعتبار احوال الناس
 فيها وهي في ذلك على قسمين • **القسم الاول** بحسب مقدرها
 لله تعالى ومن ماسبقه وهذا هو ما ساما كونه تعالى قادرا على فعل الشيء
 وقادرا على خلاف معلوم • **القسم الثاني** بحسب كونه تعالى
 وعين ما يشاء وهذا كما يقول في افعال العباد فانما سقى كونه الله تعالى
 عالما لها • **القسم الثالث** بحسب ما يقضي به الله وهذا كما يقضي
 في حق كل كلف من العلوم من حاله انه يكره وحسن لبعده من المعلوم من حاله
 الكفر وحسن الاحتكام من المعلوم من حالة الايمان وحسن انزال الالهام
 والاسقام والمضايقات والافات • **القسم الرابع** بحسب ما ثبت
 فيها وعين ما يقضي بحسب وهذا هو تكليف ما لا يطابق ومع الاصلال
 والاعوا للخلق وصدم عن شئ من الحق • **القسم الخامس** ما يقضي به الله
 وهذا هو العلم بان الله لا يفعل الشيء ولا يفعل ما لا يجب ولا يظلم ولا يهون
 ولا يكلف لا يطبق ولا يهد المغشية ولا يرضى الفساد ولا يامر بالمعصية ولا
 يعاقب من لا ذنب له وغير ذلك من انواع التبره اليه مستبدا اليق والاعمال
 تعالى واداءه الفلله بفعل الاطاي عنده يقول بوجوه هذا هو العلم
 في تقسيم علوم الحكمة الى هذه الاقسام ولحق شئ كل واحد من هذه
 الاقسام الخمسة وبمصل القول على كل واحد من هؤلاء الحافين في الباب
 الثالث اذا امكن في الرد على من كلفنا من اجل القيله وفقر كل فرد كلفه
 بخصه فيما لا يفي به بعون الله • وتقدم على ذلك الكلام وتخصيص
 العقل وتقييد اقامة الدلالة على حكمه الله تعالى ثم يرجع
 الى الرد على المخالفين بشيئة الله •

الكتاب الأول في التبيين والتحسين والتبيين

الاعتقالية **اعلم** ان المقصود بهذا الباب هو بيان ان العقل يقضي
 بالحكم عقليه هي الفهم والحسن والوجوب ويعتبر بها ويقطع بغيرها
 من غير حكمه الى وزيد شئ في تقريرها وبيانها وهو مشتمل على مقاصد
 وتفاصيل فاحسن من هذا الكلام على اصول اربعة هي وافية بالمقصود
 بقول الله **وقبل الخوص** في هذه الاصول نذكر معنى الحكم وبيان حقيقة
 ومقوله لان اسماؤه الى العقل كما نقوله او الى الشرع كما ينسب في بعض
 فرع على تصور حقيقة ومفهومها **مقول** ذهب الجماهير من الغلبة
 التيقة والمعتزلة الى ان الفهم والحسن والوجوب والذوق والايكاح
 احكام اضافية محضها الافعال الموصوفة بخاصة هي منسوبة الى ما يعلم
 حسنه وقبحه بالعقل كحسن القصد والامتنان والخصيق وجلب المنافع
 والاسراع بالاشياء الطيبة وتناولها والحرقع الظلم والاشاة وكفان
 البغية والجلل والكذب والنفقة وهو وجوب شكر المنعم وقضاء الدين و
 الوداع هذه الاحكام يقضيها العقل ويحكم بها حتما قطعيها والى ما يعلم
 قبحه وحسنه من جهة الشئ كساد المبيعات والمحسنات الشرعية فهد
 الاحكام يقضيها العقل والشرع ويقطعان بها من غير تردد **ثم** الموردين هذه
 الاحكام عندهم هو لما على **وفهم** الحقوقي من الاستقراء كالحسب والبرالي
 وان الخطيب الرازي الى انه لا ينفك الحكم الاخطاب الشرع قط **من** يد
 امر به وان يدعيه وان غوا انه لا ينفك للقيع عندهم الا قوله الثاني ان
 فعله كما فيك على فعله **وان** الواجب لا ينفك له عندهم الا قوله ان تركه عاقبة

عقله

كأنه ومفعول المتعجب هو قوله فعله ولا يخرج عليك في تركه ومفعول الباع
 هو قوله لا يخرج عليك في تركه وقوله هذا معنى الحكم عندهم وحقيقتهم من
 عندهم محض به الفعل في فهمه من صفته او حكم وان شيا من هذه الاحكام
 لا يعلم بالعقل وانما موزجها الشرع لهذا ما يحس ما قاله في حقيقة الحكم
 ومفهوم هذا التقيد الذي حكاه عن حقيقة **ولما** الشئ
 ابو الحسن والحارثي فاحكما يقولان بقبيل العقل وتحسينه كما قاله
 احكامها وبسائر الاحكام العقلية كما حكاه عنهم ولكن هذه الاحكام
 العقلية لية هي الحسن والبيع والوجوب وسائرها ليست امور ان اي
 على هذه الاعمال الموصوفة بما حكاه نزع المعتزلة وانما حقيقة القبيح عند
 ليس الا انه سمي الذم على فعله وان الحسن عندنا ليس الا ما لا غل ان فعله
 وان الوجوب هو استحسان الذم على تركه وهكذا القول في سائر الاحكام الا
 الفعلية من غير امر وايد **وان** اما ذكرناه حقاهاها **وهذا** هو الحاشا
 ويدل عليه سلك **المسلك الاول** ان المفعول من الفعل والحسن
 والوجوب ليس الا ما ذكرناه من استحقاق المدح على فعله واستحقاق الذم
 على تركه وان لقائله ان يفعل من غير امر وايد على ما حققناه ولهذا فاما
 فعلنا هذه الامور عقلنا هذه الاحكام من غير امر وزلها ومفعول يفعل هذه
 الامور لم يحكم مفعول هذه الاحكام من ان ما ذكرناه ان المرجع بهذه الاحكام
 الى تلك الاعيان ذات من غير امر وايد **المسلك الثاني** ان هذه
 الاحكام لو كانت امور حقيقية لا يبدع على نفس هذه الاعمال كان يجوز ان يكون
 فيها لا يخلو لانه لما ان يكون هو ذات هذه الاعمال وهذا باطل لا يقولون
 او ينفك وجهها وهذا ان سب ايضا لا يضره **وهذا** فاعل وكذا فاسد ايضا

لان الحكم الذي ذهبوا ان الفاعل يعرفه اما ان يكون هو نفس استحقاق الفعل
او هو حادثة تقع عليها هذه الافعال او امر فرها والاول باطل ليرسخا
الذي ليس هو الفاعل على حال اصلا والما في باطل ايضا لانه الوجه
ليس الا كون الظلم مرعا عابدا عن تقع او دفع ضيق والجهل ليس بالاعتقاد
لا على وجه المطابقة وهذه الامور ليست احكاما هذه الافعال وانما
في وجوه تقع عليها والثالث ايضا لا يعقل من يقسم والحقن الا كما
ذكرناه من استحقاق المباح والفم فبطل ان يقال ان هذه الاحكام تخصها
فاما الكلام على الاستغنية ان حقيقة الحكم ليس لاحطاب الشرع لا عبرة
فتستقر احكامهم في الاستدلال فاذا تمهيت هذه القاعدة فليج
الى المقصود من ان القول الذي يشبه الله وعونه

الفصل الاول في ماها هذه

الامور التي هي القبيح والخس والوجوب والمذروء والمباح والظلم
لان الكلام على ان احكام هذه الاشياء معلومة بالفعل او بالشرع فرع على وقوع
حقايقها وماهاها والذي من ليس له الحاجة منها هو امر سبعة **اولها**
القبيح قال ابو الحسن وله تعريفان حقيقي ومرسى التعريف الاول
الحقيقي وهو الذي ليس للقادر عليه المتكبر من العلم فحقه ان يفعله ومعنى
قولنا ليس المتكبر من العلم تفهم ان فعله هو انه ليس ما ذوقا في فعله
وهو ما يشبه كما يقال ليس لمن يدان سمع بحاربه عمره وحقه انه ليس ما ذوقا
في ذلك وانما موقع منه **ثعم** قد يكون المنع من جميع العقل بانه كما في
الفيجات القبيحة وما ذوقا يكون من جهة الشرع كما في المعنى التعريفية وهذا التعر

نصف

نصف لوجوه اما اولها فلا خلاف ان هذا الجرم ليس المتكبر من العلم فحقه
ان يفعله فمعنى القبيح في هذا القبيح وهذا فاستدلال القبيح لو كان معلوما كان
القبيح معلوما فيكون هذا كما له لاحد المحمولين على الآخر ولما ما فلا تترك
الوجبات من جهة الهياكل وهو غير داخل في الحد ذاته لا يمنع ان يقال فيها
انه ليس للمتكبر منه ان يفعله لن القوة معناه هو لا يعقل العقل ومضى
الامتثال امر عدى وليس فعلا كما ان هذا التعريف ضعيفا لما ذكرناه

التعريف الثاني

وهو اللام الرضى وهو ما لا قبله
عليه مبطل لانه لا يعقل ان يفعله لانه لا يعقل ان يفعله لانه لا يعقل ان يفعله
عن امور كنه **منها** متعاقبات القبايح فاما في حق ومع ذلك لا يستحق الله
فاغلا لن عقابا مكه فما لتأخنها من الثواب واستحق العقاب واللام
عليها اذ لم يكن له ثواب كنه **ومنها** المني الى فعل القبيح فانه
قد وقع منه ما هو بدوونه ولكن لا يستحق عليه الله لاجل الجملة كما يقول
ومن المني الى ان لا ذوقا في غيره فاستفاد فانه لا يستحق الله على نفسه
لما كان ما لها اليه **ومنها** القبايح الما قعد من جميع العبيات ومن لا عقل له
فاما في حق عقاب بعض الشيوخ وقاعلا لا يستحق ذما عليها لعقبة العقل والغير
فوقلا على بعض الوجوه هو احد الامور ما ذكرناه من هذه الامور الثلثة

وثانيها الحسن

قال الشيخ ابو الحسن وله تعريفان **الاول**
الاول منها حقيقي وهو ما للقادر عليه المتكبر من العلم حسنه ان يفعله
ومعنى قولنا ان للقادر عليه المتكبر من العلم حسنه ان يفعله هو انه
ما ذوقا في فعله وليس ممنوعا منه كما يقال ان لا يدان سمع بحاربه عمره وحقه
انه ليس ما ذوقا في ذلك **ثعم** الاذن ما ذوقا يكون عقل كما

الحسنات القليلة وتكون شريفا كما في الحسنات الشريفة • وهذه
التعريف بضعف التوجين الذين ذكرنا كما في حقيقة الفهم • اما في
فلا تترك ذكره في حب الحسن انه الذي للمعنى من العلم بحسنة ان يتعلم
فذكر الحسن في حب الحسن وهو فاسد لأن الحسن لو كان معلوما كان الحسن
معلوما فيكون فيه اما له لا بعد المحضين على الآخر وانه محال • واما ما يتنا
فلان ترك الباعج من جهة الحسنات وهو غير داخل في حب الحسن لانه لا يتبع
ان يقال فيه انه الذي للمعنى من العلم بحسنة ان يتعلمه لن التوكل
امن يدعى فلا يمكن ان يكون فعلا ففسد هذا التعريف بما حققناه •

التعريف الثاني في معنى وهو أقوى وهو ما ليس للافتقار
عليه مبطل في استحقاق الله • **والاشكال** الواجب وله تعريفان حقيقي
ورسمي • اما التعريف الحقيقي فهو ما لا يخلو له به مبطل في استحقاق الله
وبعض نقولنا ما لا يخلو له به مبطل في استحقاق الله هو ان لا يخلو له به حصة
لان لا يستحق عليه الله في حاله من الحالات وهذا يصح وان لا يخلو له به
لا ينفك عن استحقاق الله في بعض احواله • **ولما** التعريف
الرسمي فهو ما لم يات به القاطع استحقاق الله على بعض الوجوه نقولنا على
بعض الوجوه محذور عن احواله ان بعد • **منها** الواجبات المحسنة فانها غلّا
التحقيق واجبه كلها فاذا اتى الكلف بواجب منها وتوكل الباقي لم يمتنع
ذما مع انه لم يات بالواجب واما يستحق الله اذا لم يات بواجب منها مثلا
ومنها الواجب المومع الذي له وقت مضروب محذور بآول وآخر فاذا
توكل الكلف تاوية الواجب في اول الوقت فانه لا يستحق الله وان كان قد
واجبا واما استحقاق الله اذا كان ما كان في جميع الوقت كله • **وفيهما**

الواجب

الواجب على الكفاية كما في الجهاد وطلب العلم فانما واجبه على الكل ولذا
يتم الواجبات لبعض سبط وجوبها على الباقي فبعد ترك واجبا ولم يمتنع
الله واما استحقاق الله اذا كان لا يقوم بما اجد من الكلف • **ومنها**
ان بعض الواجبات اذا تركه صغيرا فان تاركه لا يمتنع فاما ما كان تركه
صغيرا فلو كان مكررا حسب ماله من الثواب واما يستحق الله على بعض الوجوه
وهو الا يكون له ثواب يكون هذا التوكل مكررا • **والاشكال**
المبذوب وله تعريفان حقيقي ورسمي • فالتعريف الحقيقي وهو الفعل
الحسن الذي الاول فعله ولا يخرج على فاعله في تركه • واما الذي هو الفعل
الحسن الذي يسمى بفعله المبدع ولا يستحق بتركه الله • **وخامسها**
الكره وله تعريفان حقيقي ورسمي • فالحقيقي هو الفعل الحسن الاول تركه ولا
خرج على فاعله • واما الذي هو الفعل الحسن الذي يستحق المبدع تركه ولا
يستحق بفعله الله على الإطلاق واحذرنا نقولنا على الإطلاق عا اذا كان
فعله مكررا للواجب واشتغلا لا بفعله عنه فأنه يستحق الله على فعله لانه
تركه به الواجب واشتغلا به عنه لا لانه فعل مكرره • **وسادسها**
المباح وله تعريفان حقيقي ورسمي • فالما الحقيقي هو الفعل الحسن الذي لا يخرج
لا بعد طريقه على الآخر في الفعل والترك على الإطلاق • ولحذرنا نقولنا
على الإطلاق عا تعرض للمباح في بعض احواله فلو كان تركه اولي من فعله كان
يستعمل بفعله غير واجب فلن اتوكل الحق فان ذلك اما كان لا يمتنع
وحقيقته هو غير المخرج في كل طريقه • واما الذي هو الفعل الحسن الذي
لا يدخل لفعله ولا تركه في استحقاق المبدع على الإطلاق • واحذرنا نقولنا
على الإطلاق عا تعرض للمباح في بعض احواله فيكون مستحقا للمدح على فعله

سها

كان يستعمل بتعمله عن موافقة القايح فاستحقاقه للبح كونه مستغلا
 بتعمله عن موافقة القايح لا لأنه مباح لا يقال قد أوردتم في كثير
 من هذه الصور استحقاق الذم فاحتملنا عن حقيقة الذم ومغناه
 لا أن نقول الذم هو قول من عن إصاح حال المذكور مع القصد إلى كذا
 فقولنا هو قول بحريه عن الأفعال فأنما لاستعمل في الذم على حاله
 وقولنا من عن إصاح حال المذكور ولم يقل العسر ليدل فيه ذم الإنسان
 لنفسه وقولنا مع القصد بحريه فما إذا كان الإنسان كما كان الله
 فإنه لا يكون دائما لعدم من القصد كما يجب كما الله ذم فتكون لموت
 قوله أم أنا حين من هذا الذي هو محين ولا كوايد بين فإنه ليس دائما لموت
 الشك في أنه لم يقصد به الذم **وسابقتها** الظلم فان الظلم عن
 حقيقة ما من الحاكم إليه وليذكره تفرقين التعريف الأول ذكره
 صاحب المغتصب وهو الضرر الذي ليس مستحق وليس فيه نفع ولا دفع ضرر
 أعظم منه معلوم أو مظنون ولا يكون معولا على محي الضرر ولا على جهة
 الدفع عن النفس فهذا مختلص ما قاله بالفاظه وفيه نظر من وجب إمامه
 فلان قوله في نفس الحرة وليس فيه نفع خطأ فان هذا يقتضي لا يكون للظلم
 وجود أصلا ليس كل ظلم فان الله يعرض المظلوم ونص له عوضا مشاوريا
 لبعض من غير نيكادة ولا نقصان وإذا كان الأمر هكذا لم يحل في من المنان
 عن دفع قوب الأذى ظلم في الدنيا وهذه فاسد فإذن لا بد من كسوف
 نعم وهو أن يقول نفع فيه أعظم منه وأما ما نيا فلان قوله ولا كرامة
 الدفع عن النفس خطأ أيضا لأنه إما يحريه عن أن يقتل الغير فتدبر
 دفعنا عن نفسه وهذا قد جعل تحت قوله وليس مستحق فلا معنى لذلك فإما

في المذكور لا فائدة فيه **التعريف الثاني**
 أن يقول هو الضرر العاري عن جلب منفعة أعظم منه
 أو دفع مضرة أعظم منه كالمنا عن الاستحقاق عن مفعول على محي الضرر
 وليس هذه القيود فقولنا ضرر عاري عن جلب منفعة هي أعظم منه بحريه
 عن تحمل المشاق العظيمة المفاتي ونيل المراتب العظيمة فان ما لحق من المنا
 لتحق حسمها وقولنا أو دفع مضرة هي أعظم منه بحريه عن يقطع به
 لشك في نفسه وقولنا أو استحقاق محتمل عن إصاح كثير من المصاح
 لا يستحقها فأنما لا يكون ظلم لأجل الاستحقاق ويدخل في هذا القيد قول
 ولا يكون في الحكم كأنه من جهة المضرور لأن من أزد أن يقتل انسانا فقتله
 دفعنا عن نفسه فان ذلك الضرر لا يكون ظلم من إصاح لأجل استحقاقه والمفعول
 وقولنا عن مفعول على محي الضرر فاحتملنا بحريه عن القصد في الظلم فان هذا
 الضرر ليس ظلم من الله تعالى لما كان إحراق الناس بلغا القادة مرجحة الله
 تعالى فلو كان الضرر كما لا على هذه القيود كان ظلم لا محالة من ظلم
 من يقول الضرر لما كان أصلا حقيقة الظلم يحرم من مفهومه فهو سديد
 بحقه عشرة أقسام **أما** أولها كذا القتل والضرر **وأما** باينا فالظلم
 في الشتم **وأما** ثانيا فالنفع من اللذة كمن الرجل عن كل طعامه ووطئ
 وأما إذا بلغا فنع السرور كمنع لها إخوانه وإجماعه **وأما** كما قاله الله
 كإخراج الطعام من فيه **وأما** سادسا فان الله السرور كإخراجها من من جوارحه
 وبما ينسبها لمطامير **وأما** سادسا فأنفع ما يوجب إلى اللذة كالمنع من الإكثار
 والاحسان **وأما** ثامنا فأنفع ما يوجب إلى السرور كالمنع من الهدى والعطية
 فليجوز مجازها **وأما** ثامنا فأنفع ما يوجب إلى كرامة ماله **وأما** ثامنا

فمنع ما يصح السوء كما منع من الزواج والمواصلة فانه الوجه كما كانت
في كفايتها وان اختلفت موهما كما ترى فانه اما ان يدرك في بيان
ماهيات هذه الامور لمصلحة من الحاجة اليها

الفصل الثاني في تقسيم هذه الاحكام

ان هذه الاحكام لا يترك امر له نصف بها الاموال كالمبيع
والجنس والوصف وما شاكلها يتقسم باعتبارات كثيرة الى وجوه مختلفة
وكما يقتضيهها على المهم الذي يلقى ما يحرفه وهو قسمات خمسة
باعتبارها في انفسها باعتبار ما يستحق عليها واعتبار ما يقع اضافتها
الياسمها واعتبار ما يقع اضافته الى الله تعالى منها وما لا يقع واعتبار طوعها
في العلم بما فعلت هل يكون سريلا بقسمها **التقسيم الاول**
باعتبار هذه الاحكام في انفسها الى ما يلزمكم دايد على خبركم والى ما لا يلزم
دايد على خبركم فالذي ليس له حكم دايد على خبركم هو الفعل ليسبب فاما
يقع من لزام والنهاي وله شرطان احدهما ان يكون واقعا من جهة تاييده
او ثام **وتأنيها** ان يكون واقعا من طرفه ولا يتعلق به نفع ولا دفع ضرر
فان مثل هذا لا يتعلق به حكم على حال **والذي له حكم دايد على خبركم هو على**
نوعين احدهما للقادر عليه ان يفعله **واما** بهما ليس لقادر عليه ان يفعله
فالنوع الاول ينقسم الى ما يستحق المباح بفعله والى ما لا يستحق المباح بفعله
فالذي يستحق المباح بفعله ينقسم الى ما يستحق المباح بتركه والى ما لا يستحق
الذم بتركه فالذي يستحق الذم بتركه هو الواجب على نفسه **والذي لا يستحق الذم**
بتركه هو المندوب **والذي لا يستحق المباح بفعله هو المباح** **واما النوع**

الثاني

الثاني وهو ما ليس للعادر عليه فعله فهو ينقسم الى ما يستحق الذم بفعله
والى ما لا يستحق الذم بفعله فالذي يستحق الذم لفعله هو المندوب والى
لا يستحق الذم بفعله هو المكروه وهو يطلق في لسان الفقهاء ويراد به
امران **احدهما** على الدبر وهو ما عرف فاعلمه فان تركه حين
فعله **وتأنيها** ان ما هو افضل كما قال ترك ترك البغية بالليل في
النسب للبا لعة في فضله والمأثورة على فعله وقد قرنا ما هيبة كلوا
من هذه الامور فلا فائدة في اكاذه

التقسيم الثاني باعتبار ما يستحق عليها

عليها الى قسمين الى ما يكون حمة في الاحتقان **والى ما لا يكون حمة في الاحتقان**
فانفس الاول وهو الذي يكون حمة في الاحتقان منقسم
الى ما يستحق على فعله الذم والى ما لا يستحق على فعله الذم فالذي يستحق على
فعله الذم هو المندوب والى لا يستحق على فعله الذم ينقسم الى ما يستحق على
تركه الذم والى ما لا يستحق تركه الذم **فالذي يستحق تركه الذم هو الواجب**
والذي لا يستحق تركه الذم منقسم الى ما يستحق المباح بفعله والى ما لا
يستحق المباح بفعله فالاول هو المندوب والثاني هو المكروه **واما القسم**
الثاني وهو حمة للاحتقان فهو منقسم الى ما لا يوصف بكونه حمة والى
ما يوصف بكونه حمة فالاول هو الفعل ليسبب من الحكمة والكلام
كما حققناه والثاني هو المباح كالاكل والشرب فانه يكون حمة في احتقان
من هذه الاحكام **واما** ينقسم الى قسمين **القسم الاول**

التقسيم الثالث باعتبار ما يقع اضافتها اليه

تعالى وهي على نوعين **أخرجها** نحو اضافتها الى الله **وكانت** **أولها** ما يكون
 لا نحو اضافته اليه **فالنوع الاول** منها امور ثلاثة **اولها** ما يكون
 يكون موضوعا للوجوب لا من كايده الى العيّن وذلك نحو وجوب الابناء لاهل الطاهر
 وهو وجوب التعويض لاهل الألم وفعل الا لطف والاحسان لاهل الغنى على قول أكثر
 الشيوخ **وثانيها** ما يكون موضوعا للحن والاختان الى العيّن وذلك
 نحو الفضل وانواع الإحسانات الواضحة الى الخلق والامانة على العالمين وغير
 ذلك **وثالثها** ما يكون تابعا لهذا من الأخرين من الجود والثناء والتعظيم
 المطلق وغير ذلك **فان ههنا** الأحكام كلها متضافرة الى الله تعالى بحوارها
 في حقه او متضافرة لها **النوع الثاني** ما لا نحو اضافته الى الله
 تعالى من ههنا الأحكام **واعلم** ان الله وان كان قاطرا على جميع ههنا
 الأحكام من جن رفيع ووجوب وذنب وكراهة وما ليس صفته زائدة على صفته
 وعند ذلك لكن الدلالة قبل ذلك على ان الله تعالى لا نحو ان يضاف اليه بعض
 ههنا الأحكام وهو على ثلاثة أقسام **القسم الاول** سبل عينية
 تعالى وذلك نحو القمع وما بعده من لته العتاب فان ههنا كلها مستجيبة
 الله تعالى **أما النوع** فاما استحال اضافتها الى الله تعالى لو كان حكمه كاستن
 الكلام فيها بقول الله **وأما الله** فاما استحالة على الله تعالى لانه مانع
 في الاحتقان للقيح فلا استحالة القمع استحالة ما هو مانع له **وأما العتاب**
 فاما استحالة على الله لاستحالة الممانعة **القسم الثاني** مستجيبة
 الابدية والغرض لله تعالى فاهما مستجيبة لان **في حق الله تعالى** لا استحالة الممانعة
 عليه **القسم الثالث** مستجيبة لاطلاق العباد على الله وإن كان
 المعنى حاصلا في حقهم وذلك أمران **أحدهما** الذنب فان أفعال الله تعالى

ما هو مسمى

ما هو صفته الذنب وذلك نحو الإحصاءات وانواع الفضائل ولكن
 لا يثبت مدونه لغيره اما أولا فلان المذنب تشبهي مع فاعله فمذنب
 به الله اليه **وأما ثانيا** فلان اسم المذنب بعد ان مكلفا كلفه به
 وهذا ان المصنوع مستحيل لان في حق الله تعالى تعالى فبطل ان يظان اليه
 يحكم الذنب لما ذكرناه **وثانيهما** الاستحالة فان في أفعال الله تعالى
 ما هو بصفة المباح وان لم يكن مباحا لان ههنا الامم بعد ان معروفا عرفه بحسبه
 وهذه المحال في حق الله تعالى **وهذه** المحال العتاب فان قيل لعله صفته زائدة
 على حقيقته **واعلم** انه قد جرى في كلام الشيوخ ان في أفعال الله تعالى
 ما هو بصفة المباح وان كان لا يثبت ما تم المباح لما ذكرنا من انها من الخلق
 في إطلاقها ونحو ان العتاب ليس له صفته زائدة على حقيقته كالمباح من
 أفعاله وهذا فيه بطلان لان أفعال الله سبحانه لا تفعل في ميثاقه الذي
 الحائجة من دفع او دفع ضيقه لاستحالة التما على الله وإذا كان الأمر هكذا
 فالذي يدل على استحالة ما ذكره هو ان أفعال الله تعالى لا تفعل الا بداعي
 الحكمة وذلك لا يكون الا بان يكون فعله ادخل ووقع في الحكمة من ذلك
 يكون مفعولا بصفته الاولى له صفته زائدة على حقيقته وخرج بذلك عن ان
 يكون بصفة الاستحالة وهذا هو المطلوب **لا يقال** اليس الله تعالى لو لم يفعل
 العتاب لاستحقاق منهم الشكر لاهل العقوبة فكيف يقال بان فعل
 العتاب ادخل في الحكمة من ذلك **لا يقال** ان الله لا يمنع ان يكون الله تعالى
 مستغنيا للشكر من جهة الحكمة على العقوبة **وان كان** الاولى ان يفعلهم
 العقوبة اذ كفاية في ذلك لان اولها اذال العقوبة بهم هو امر مضاف
 الى الله تعالى **وبوت** الشكر هو امر مضاف الى المعنوع عنهم وهذا عين ما يمنع

فثبت بما حققناه ان الله تعالى لا يفعل فعلا الا وهو يدخل في الحكمة من
تكمه وبطل كلام الشيوخ ان الغتاب بصفة الالوهة لما ذكرناه

التقسيم الرابع باعتبار اضافته

الحكام الباء **ان** من تصاف هذه الاحكام من لها عين اليه فبان
مكلف وغير مكلف فالتقسيم الاول هم المكلفون وجميع هذه الاحكام الباء
للافعال ممكن خصوصاً منهم كالفهم والحق والوجوب والذوق والكرام
والاناحة من مختلف ما يستحق هذه الاحكام من مدح وذم وقول وسكوت
لاستحقاقه في باب الرغبة في الاستحقاق فكشيت الله تعالى **القسيم**
من انفس مكلف واللي ساقى منهم من هذه الاحكام هو ما ليس لها حكم ذاتي
غرضه وقدره وما ليس له حكم ذاتي على حثه كالباح والقبض ففهم
احكام ثلثة **الحكم الاول** وهو ما ليس له صفة ذاتية على خضوعه
تماماً لشيء ففهم ولا دفع ضرر وهذا هو الفعل التيسير والحكمة التيسير
الواقعة من الساعي والناهم فان مثل هذا لا يوصف بجنس ولا يقع ادراكه
له ذاتية على حثه وشمه ومثلهذا فانه يمكن وقوعه من غير المكلف كالتهيئة
والجنون والبطول فانه لا يتعدى عليه هذه الافعال

الحكم الثاني الحسن المطلق الذي

نعم بقاءه ونفوذ **عن** وجوب الصبيح وليس له ثبوت **من** ذاتية على حثه
وكان بصفة المباح وان كان نوع من اطلاق هذه التسمية عليه لان اطلاقها
يقيد انه عرف فاعله حسن بذاته وهو معتد في حق هو كالم فان مثل
هذا يجوز وقوعه من غير مكلف كالتهيئة والبطول والمجنون ومن ليس ب

الحكم الثالث الفع الذي

من ليس تعاقباً كالفياح الواقعة من الباع والعيان والمجاهين والناهي
والناهم فان هذه مثله خلاف بين الشيوخ هل توصف هذه الافعال
بما هي حقيقة ام لا مع انما فهم على ان هؤلاء لا يستحقون هذه الانعانه
اذا وقعت منهم ذم ولا حثاً لا لفقد العقل والتمييز فيهم ولكن الملا
بينهم هل يوصف باقتناع أم لا فالذي كراهه قاضي القضاة عبد الجبار
عن الشيخين ابو عبيد وابي هاشم ان هذه الافعال الواقعة من هؤلاء
لا توصف بكونها قبيحة ولا حسنة وان كان ان توصف بكونها طيبة والى
هذا ذهب الشيخ ابو القاسم النعماني رحمه الله وذهب الشيخ ابو علي بن
خلاد ونفص الكتاب ابو هاشم الى ان هذه الافعال كما توصف بكونها طيبة
توصف بكونها قبيحة وحسنة اذا كانت وجه المقصود والحق حاصله فيها
فوجه الحسن بخصوصه لرفع او دفع ضرر وتعود من وجه القبح **الطوبى**
والجمل والعيب وسائر هذه الصفات كانت فيهم الصفات كانت فيهم

ولاحية الشيخان

ما بين **اما** اولاً فلاك القبيح ما ليس لها ثبوت ان بفعله والحق هو لها
ان بفعله ولا شبهه ان هذا انما ساقى في حق الغافل المدين الكامل الانبياء
فانما في حق من لا عقل له فلا **واما** ثانياً كما لا يخفى ان يقال ان هذه الافعال
تقع من البهيمية والاضى ولا يخفى منها هذا القبيح ففهم الا يكون ان ثبت
الفتح والحق في افعالها على الاطلاق **ولاحية ابو علي** من
خلاد ما من ايضا **اما** اولاً فلا ان وجه الفهم والحق بكون

يمكن تحقيق الحلال حرة في هذه الاحكام فترد فيه بذكر الاستدلال
 بشبه الله تعالى . وقول اختلف المتكلمون في هذه المسئلة . والذين
 اليه يرجعون من الغلبة ائمة الزيدية ومجاهدين معتزلة الى ان هذه
 الاحكام لينة هي القبح والجنس والوجوب والذنب والايكحة والكوا
 منقسمة الى ما يكون طريق العلم بها العقل والى ما يكون طريق العلم بها
 الشرح . فالذي يكون طريقه العقل ينقسم ايضا الى ما يستعمل العقل
 بذكره صرفة كالعلم بفتح الظلم والجور والنجاسة وكثيف ما لا يطاق
 والعيب والعظم من الاستحقاق . وبما العلم بحسن العدل والانصاف والفضل والاعتدال
 والجلود وبما العلم بتجويب شكر النعمة وقضى الدين ويزد الوجوه . والى ما يصح
 الى فطره واستدلاله كالعلم بفتح الكذب النافع وحسن الضيق الصادق فان هذا
 لا يعلم حسنه وقيمه بالضرورة . واما يعلم منوع من النظر والفكر وهو ان
 يقاب ان الكذب اما يقيم كونه كذا لا عين وان الضيق اما حس كونه
 وكذا صيدا فاحاصل فيما يكون صادرا وكونه كذا حاصل في مكانا فاما
 فيجب القضاء بالقياس والحق فيهما . واما ما لا يستعمل العقل بذكره لا ضرورة
 ولا نظرا . وهذا هو المقتضى والخصات الشرعية . وذهب سائر فرق
 المخبرة من المعتزلة وغيرهم ونقض أهل الظاهر الى انه لا يقبل ما العقل
 اضلا لا ضرورة ولا نظرا . واما طريق العلم بها هو الشرح . ويجوز اذا اريدنا
 فترد في الكلام على حقيقة ما قلناه فذكرنا القبح والجنس والوجوب اما ثبت
 لوجوه تاييده . الى فترد هذه الافعال من غير ما يروى عليها . فترد كذلك
 هذه الاحكام مغلوطة بالعقل دون الشرح فترد فيه ببيان انها معاملة
 بالضرورة . فترد كذلك بعد ذلك الالزامات المتوجهة قلوبهم على القول بكونها

مغلوبة

مغلوطة بالشرح . واخر من دينا الكلام عليهم فيها على مقامات اربعة
المقار الاول في بيان مقتضات
 الحسنة والواجبات اما محبت وجبت ووجوب تاييده . **اعلم**
 ان القبح والحق يطلقان ويضاف معان بلشت احدهما ملامحه الطبع
 ومنافرتة . فقل هذا يقال ان الآلة فيجوز كلها لاخلافه للظن
 والملاذ كما تحسنه لانها ملامه لها . **وانتفا** كون الشيء على صفة كمال
 ونقص كمال ان الجمل قيمه صفة انه صفة نقص وان العلم يتحقق بفتح انه
 صفة كمال . **وقال شهاب** ان مرادهما كون العقل مستتبدا للوجوه فاعلا
 وللشواهد اجلا ومستتبدا للذم فاعلا وللعتاب اجلا فالقبح والحق يطلقان
 ومرادهما هذه المعاني الثلاثة ثم اختلف بيننا وبين مجاهدين ان القبح والحق
 بالمعنى الاول والثاني مستتبدا العقل واما الخلاف والقياس والجنس بالحق
 الثالث فعندنا ان القبح والحق لوجوه تاييده الى هذه الافعال واقعة عليها
 وعند سائر الاسعفة ان القبح والحق وسائر الاحكام اما ثبت لامن يرجع
 الى حال الفاعل وهو كونه مملوكا مرفوعا محروما . وحكي عن معتزله بعدا ان القبح
 والحق والوجوب كلها مضافة الى اعيان هذه الافعال ودرامها . وحكي فاقبي
 القصص في كتاب المعنى عن نفس المتكلمين ان القبح والجنس وسائر الاحكام
 سامة المعان . واعتمد المتكلمون على ان هذه الاحكام اما ثبتت لوجوه تاييده
 الى نفس افعالها مساك . **المسلك الاول في الدور**
 وهي الذي عول عليه الشيخ ابو الحسين واعماله وصورة دور وجهين .
 الوجه الاول الدوران في العقل وذكره ان العقل لا يكون بالضرورة في كماله

الوجه ليقول العلم والمحل والعتش ونشروها بالباينة لما فاتهم يقولون القبح قطعا
 لا محاله وان لم يعلم شيئا اخر وقت لم يكن مل عليهم كما اوجبا خبرتها فانهم لا يعلمون
 القبح شيئا ولو علموا شيئا اخر ولو وقت القبح على امر اخر شواهدهم الوجوه
 كما دعوا وهو كون العبد مخلوقا مما هو كامن يوما مطلقا ما هو امهيا الى غير ذلك
 من الوجوه ليقول بطلانها عليهم فثبت ان الله كان يكرم مع تقدير خبره من الوجوه
 ليقول ذكرها وحصول ما قلناه من كونه طلي وحلا لا يحصل القبح وفي هذا
 فصل لما علمناه بالضرورة من حصول القبح عند حصول هذه الامور
الوجه الثاني الدون ان في الوجود وكماله هو اننا تعلم بالضرورة
 انه اذا وجد امر فيه وجودا من الشئ واسفي غيب اسفاه على طريقتي واحدة ولم
 يكن الى تقليد بعينه طريق فان ذلك الامر اخص بان يكون غيبا ولا هو
 تقليد بعينه قال ابو الحسين في آخر كلامه في هذا ولا يغفل ان يقال
 ان القبح اذا تأملوا هذه الدون ان في القبح والوجود كما قررناه فانهم
 يضطرون الى العلم بان الامر الذي حصل منه البدل هو الغلبة فاذا كان
 القبح دأبا مع هذه الوجوه في القبح والوجود مع حكم الضرورة ان يكون
 في الغلبة فيه لا يقال له لا يجوز ان يكون القبح وان كان دأبا مع هذه الوجوه
 عقلا ووجودا معالة بامر اخر وهو ما ذكرنا من كون العبد مملوكا مريعا فانه
 ملائم لهذه الوجوه فيجب ان يكون هو الغلبة فيها لاننا نقول هذه اقسامها
 لما او لا فلا بد من طريق الى ما ذكرناه من هذه الغلبة فلاننا سبطل ما جعله
 دأبا كما كان غيبا في القبح واما باننا فلا نأخذكم اننا علمنا هذه الامور
 فانما تعلم القبح كماله ومقتضى علمها لم تعلم القبح فلو كانت غلبة القبح غلبة
 الوجوه لم يلزم من محرم العلم بها العلم بالقبح فلو لم من العلم بها العلم بالقبح كانت

في الغلبة

في الغلبة فيه كما حقت له **المسألة الثانية** السبب والتقسيم
 وهي طريقة اصحاب ابيها سم وعقوبتها هو ان هذه الافعال متباينة في وقوعها
 على وجوه مختلفة منها ما يستحق له فعله وهو القبح ومنها ما يستحق له
 تركه وهو الواجب ومنها ما يستحق المديح بفعله ولا يستحق له تركه وهو
 المديح ومنها ما لا يستحق له فعله ولا يستحق له تركه ولا يبرح
 فعله على تركه وهو قسم المباح فقوله هذه الافعال مختلفة على هذه الوجوه
 فاختلافها لا يخلو احواله انما ان يكون لامن او لا لامن وباطل ان يكون لامن
 لا لامن ليس احوال هذه الافعال امر معقول متين في تبيينها مغلوها بالضرورة
 فتقوله بعد ان لم يكن حاصل فلا يمكن ان يقال انه يحصل بعد ان لم
 يكن حاصله الا لامن وان كان احوالها ما لا لامن فيه بل لامن
 لا يخلو احواله من اقسام تلك اما ان يكون هو دأبا او امر احاطا عرفوا
 او حيا يكون واحدة عليه والاول باطل لانها مشتتة في كمالها واما
 فكان يلزم ان يكون كلها واجبة معا او قبيحة معا وكان يلزم ان يمتنع لها هذه
 الاحكام كلها لا شترتها فيما هو فيها فيلزم ان يكون كل واحد منها واجبا
 قبيحا منزها مكرها وهذا محال فيبطل ان يكون احوالها لذواتها هو الثاني
 باطل وهو ان يقال ان احوالها هو لا يمكن كاي عن ذواتها لان حاله لا يخلو
 من وجوب اما ان يكون فاعلا او علة ومحال ان يكون فاعلا بل الفاعل لا يصلح
 بذلك والا لكان يلزم ان يحصل الظلم حسدا والعبد فيها فلما استحال ذلك
 دل على انه لا يخلو للفا على هذه الاحكام وباطل ان يكون للمريخ غلبة
 العبد لا يمكن قيامه ما تعرض ولا يخلص به فاذا بطلت هذه الاقسام
 لم يتبق الا القسم الثالث وهو ان يقال ان المؤثر في احوالها وتساويها

لا يحكم هو فوقهما هذه الوجوه المختلفة تقع على وجه يكون فيقع
 على وجه آخر فكون حسنة فنت ما ذكرناه ان فيهما فحسنا لا يكونا
 اليها هذه هو مبطونا فهذا ملخص ما ذكره فافهم الفصاحة في المعنى بعد هذا
 أكد فصاحة **المشكك** **التالي** **ذكر الشيخ**
 ابو الحسن في الحجة المسائل للفرات • وحاصل ما ذكره هو ان الله سبحانه
 عين الوجه الذي لا حله كان الفعل قبيحا او حسنا • فقولهم انهم انهم الوجه
 الذي لا حله في الفعل • فان قالوا لا وجه انهم الفعل بما لا انه فعله
 النبي • **قلت** • هذا خطأ لا يكون لما أو لا كان مدمر الفعل القبيح الآخر
 النبي لم يترك هو الوجه في الفعل على زعمكم وفن تعلم قطعا بالضرورة من حال
 الفعل انهم يعلمون هذه القبيح وان لم يجرى على ما لا انهم هذه التي فلو
 كان هو الوجه لما علوا القبيح حتى يقولوا • وأما ما كان يله لوني الله
 من العبد والاحسان والانس ان يكون قبيحا لا حله وهذه محال فانا
 قد صرحنا ان هذه الامور لا يكون قبيحة املا • وأما بالثاني فلو وقع القبيح على
 النبي لوجب ان يحسن الحسن كان الآخر ولو كان الاثم هكذا للذي ان يكون
 الله تعالى حسنة لأنه لا يمكن من والتمه هذه الحجة وشناعة مخرج عن الله
 فان قالوا انما يقع القبيح لان الله تعالى احسنه • **قلت** • هذا افساد
 فان الحسن ما يقع للحيث عنه فلان بد من حصول وجه القبيح بتمامه ليضع للحيث
 فان قالوا انما يقع القبيح لأنه يستحق الذم على ضيقه • **قلت** • هذا فاسد لا يبرهن
 لما اولها استحسان الذم هو ما يقع للشيء فلا بد من بيان وجه القبيح ليعلم ان
 الذم اليه • وأما ما زعموا فليس ان يقال انما يقع لأنه يستحق الذم عليه باولي
 يقال انما يستحق الذم عليه لأنه قبيح لا حله كان القبيح فليس خيرا بان يضاف

إلى الآخر باولي من عكس • فان قالوا اما كان النبي موقرا في قلوبهم
 لانه نبي موصوف فلماذا افاد القبح دون غيره من المناهي • **قلت** •
 الخصوصية بعيدا من اجدها انه نبي قديم وما بينهما ان التام في هذه
 الوجهان لا ما بينهما في القبح لا القبح هو ان يختص بالفعل ويوجب اليه
 سواء كان المناهي قديما او ماديا وسواء كان القبيح ايضا ماديا او قديما
 ثم كان يلزم على ما ذكره فيمن لا يعرف قبحه النبي والمناهي لا يعرف
 هذه الامور وهذا باطل كما قلنا • فان قالوا انما يقع الفعل لانه نبي
 من ماله • **قلت** • ولما اذا كانا يكون قبيحا • فان قالوا انهم
 باصول القبح احد ما عليهم السؤال • **قلت** • ولما اذا كان سماعا لفظ القبح
 يكون نبيه موقرا في القبح • فان قالوا لانها لفظ من هذا حله قبيحا • **قلت** •
 عن مع الحجة سالناكم فلم تقصص بها لفظه فان قالوا ما يوجب في القبح
 لا فعل • **قلت** • فم يكن القبح لا لاني باولي من ن يحسن لا الآخر فلو
 ان يكون قبيحا حسنا وهذا محال فبطل قولهم ان الموت في وجه القبح انما هو
 النبي فهدم رده كلاما في الحسنيين في تزيدهم الطائفة والاعمال لهم
 فشباق هذا امر به تقرب عبد الكلال على شيوخهم • **قلت** • فما ذكرنا • اهية
 الاحكام الثانية للامثال مغللة بوجوه ثابتة اليقينة كاحتمال •
فاما من عكس • ان القبيح انما يقع لانه فليس بخواتمه من جهة
 كونه اما ان يوجب ذلك انه لا يمكن قبحه بحسب حال فاعلمه خلافا لما يقوله
 هؤلاء الاشعريية وهذا لا يكثره وفلا في عبارة • وأما ان يكون مؤثرا في
 القبح انما هو لا مخصصه ووجهه يقع عليها من غير ان يكون المؤثر امرها بغيرها
 عن ذاته من فاعل اوعله فهدم اسيد لا يكثره وتاليفه ان من ادب القبح هو

الوجه فان وجوه الحق والخش في الافعال حله ظاهر لا يجب على شدة
لبقية في الفضل واشتغالهم بالاعتقاد له. وأما ان يكون مؤلده هو
الوجه مصاف الى ذات القبح وعنه هذا فاستهان الملبس قد يكون
قيماً والأخر حسناً ومن حق ما كان ما بالذات المختلف فيه الامكان
وقد يكون المختلفان مستترين في حكم هذه الاحكام كان يلزم ان يكون مماثلة
فيطل اشباه هذه الاحكام الى ذلك.

ولما ذكرنا ان هذه الاحكام مائة

لها من صفات لا يمكن انما او لا فلهذا لا معنى لها كقولنا يكون سودا في وجه
الاشياء وحسنها ووجوبها في القول بطلانه وأما ثانياً فلا نعلم عندنا وقوع
الضرب ناراً من حلب منفعه او دفع مضرة او استحساناً فانما عليه قبحاً من غير طبع
الى معنى آخر. فان ما ذكرناه ان القبح والخش في الافعال هذه الوجوه وكذلك
القول في الوجوب. **نبيه** اعلم ان شيوخ المعتزلة على انهم كلفوا
في القبح على اختلاف وجوهه نحو كونه ظلاً ونحو لا وجهاً غير ذلك من الوجوه
يقع لوجه يقع عليه. فان الواجب على اختلاف انوائه نحو وجوب شكر الممنوع
البدون ووجوب الامانات الى غير ذلك من الوجوه إنما هي لوجه يقع عليه وإنما
يكون اختلافهم في الوجه الذي لأجله يحسن العقل. فالذي ذهب اليه الشيخان
ابو علي وأبو هاشم الى ان العقل اما يحسن لوجه يقع عليه كالتبجح والرجب
وذلك الوجه هو حصول يقع او دفع ضرر او استحسان. وذهب الشيخان
ابو عبيد الله وابو إسحق وقائض القضاة الى انه لا وجه لأجله يحسن العقل
وأما المعتزلة في حشده ليس الا حصول حرص فيه وتعميم عن سائر وجوه
القبح. وهذا الخلاف عني على التحقيق ليس فيه فائدة ولا له جبري ولا تنزيه

وأنهم مستحقون من حصة المعنى. ويبان ذلك هو ان الشيخين اما على ما بالهاشم
يعتقد ان الله لا بد من وجه لأجله يحسن العقل ويستطاع فيه لافاً
وجه قبح. ولهذا قال ان القبح والخش في الافعال هذه الوجوه
وهذا نصه هو قول الشيخين ابي عبد الله وابي اسحق وقائض القضاة
فانهم يعتقدون انه لا يذوقه من عرض تعري عن سائر وجوه القبح وقد
ما ذكرنا انه لا تراخ بينهم من جهة المعنى وان الذي يثبت بعضهم من جهة
الأخر ويكون النزاع بينهم لفظياً لما حققناه. **وللعجب** من هؤلاء
المجاهدين كيف وقع بينهم الخلاف مع الاتفاق المنطوق الذي وحكماء

واحاط بعضهم بقصد الآخر فقاموا الكلام على ان القبايح والחסنات
والواجبات اما وجبت لها هذه الاحكام لوجوه ثابتة اليها كما لمحصاة

المقام الثاني في ان العقل هو

هذه الاحكام دون الشرع. ذهب علماء الدين من الزيدية والمعتزلة وغيرهم
من فرق الاسلام الى ان هذه الاحكام كما يكون معلومة بالشرع. وهي
انما معلومة بالعقل وان العقل كاشف لوجوب الواجبات وقبح القبايح
وهن الحسنيات كقضاء الشرع ونظم سائر الحجة من الاستدلال وغيرها
الى ان العقل لا يقضي بشيء من هذه الاحكام فان الطريق اليها ليس بالشرع
الشرع فيقولون الواجب ما أمروه والقبح ما نهي عنه. والى هذا ذهب
داود وطائفة من اهل الظاهر والمعتزلة عندنا فيستنبط هذه الحكم
هو العقل طريقتان. **الطريق الأولى** اما تدعى العلم ان ضروري بان
هذه الاحكام هو العقل وهذه طريقة الشيخ ابي الحسن في كتابهم فأنهم قالوا

ان افعلنا يعلمون بالضرورة ويقطعون بتعريف الضرر الحاصل عن سبب الاستحسان
وقم تكليف الامتناع على المصنف على جميع الضوابط وتكليف المقتصد الطير ان
في الموت وقم اكذب والتقدم والجمل والغيث ويستقيمون بقولهم
من احب مدبر عينه ويشتمه على ما لا يفتلق له به كان بدته لان النافق
والادب يحسنه ويقضون بتعريفهم الامور كلها ويعلمون صرايح عقولهم
حسن الفضل والاحسان وحسن الضيق والاشد بعوارف النعم ويغفلون
وتجرب شكر من نعم عليهم لصروب النعم واشد اليهم المعروف ومن
انكدر في هذه الامور للضرورة نأها من النعم والحن والوجوب قد يحجبها
عنه الغفلة ولكن ما هو معلوم بالضرورة وعلى احوال مكافئة وعاد او يعلم
بالضرورة ان هذا الاستصحاب والاحسان والوجوب ليس لاجل عرف ولا
شئ فانه حاصل من لا يعرف شئ وفي حق من لا يتبين من كماله في
والعلاج وفصلون في الاستصحاب بين بيع درهم بدينارين وضوء اليوم
الاول من شئال ومن استصاحهم من يقطع صفا اذا ما ومن حد من السما
ويشم الاحكام والبعوض فان وقع الاول يستند الى الشئ دون الثاني فانه مجرد
العقل وصحيحة وليس لغيرها فانه من هذه الاسئلة استبلا ولا نظرا فان
الاستدلال على ما هو معلوم بالضرورة لا يفتلق فاما العرض بما اوردناه كالتن
والاضاح والاستطيان بالاشد فانه هذين طريقين الى الشئ الى الحسنيين والاشد
الطريق الثاني اما من ادله ان مستند هذه الاحكام هو الشئ
وهذا في طريقين الشئ الى الشئ والاشد وطريقين الى الشئ **اولها** ان من
عند الضيق والاكذب جميع الوجوه وفرصا في شئ من لا ياتي بهج فلا يعمل به
وفي حق مدبر طبعه لا يفتلق بالاشد ولا بايوم الحس ولا رجوعا ولا حجابا غافا وقيل

طون

له ان صديق اعطينا كجرهما وان كنت اعطيتا كجرهما فاما علم بالضرورة
انه محذور الضيق على الكذب فلو لا كان الضيق موصوفا ما ينسحق النعم
والاما احكامه على غرض مع استوائها في بيان الوجوه وليس كذلك الا لاجل
ما يقين به عينه من الحسن **وثانيها** اما تعلم بالضرورة ان المك
الظلم اذا راى اعراضا شرفا على المكالمات بالواقع في محواه وفرصا كونه في
برهنة لا تظن مبيحا ولا تخراسا وفرصا فيه انه لا يفتلق اصل الا ان
فلا تظن ولا ولا حجاب غافا فانه يعلم كونه عقله من عقله وتبين كونه
عن الواقع في تلك النكته وعمل طبعه واستجابه عقله الى حسن ان لا يفتلق
منه او يفسره ولا فرضا انه بها انه يلحقه بذلك تعب فانه يستجيبه
لا يفتلق له **وثالثها** اما تعلم بالضرورة ان العقل يزعمون على
فعل الظلم والاكذب والجمل والتقدم والغيث وكذا ان النعم العظيمة
ويجوزون على فعل العبد العبد والاحسان والضيق وفعل المعروف
وشكر النعم وزيد الامكانات واضطباع المعروف واستوى في
العلم بذلك من حسن المباح والذم فيها ذكرنا في الشئ ومن يفتلق فلو كان
في حق هذه الامور ويستند معلوم للعقل والامتنان من العقل لوجه المباح
والذم الى فاعلم **ورابعها** ان الواجب منا لولم يكن فاعلم
للحسن الا للنعمة وجب في الضيق لوجب الا لوجد في علم الله تعالى بحس وهذا
فان الواجب منا لوضع على غلابة الباب العائنه ليكون ذلك دافعا
في قيمتهم اذا عرضهم للبيوع فانه لا يكون متعيا فليهم ولا يستحق بذلك
لما كان عرضا ففقد نفسه فليس لان الاشياء كما يفعل العقل للنعمة
ودفع الضرر بفعل الفعل لاجل الاحسان ايضا وفي هذا ادلة على ان

وما كان عام لا يطبق المثل فانه لا يفيده من الغاية ما يحضر مقبولا
 فمن يبين على وجه صحيح • يكون محضاً للمقتضى • واما قول القائل ومن
 عن ذلك والغايط ونحن نعلم ما لزوم من كل هذه القضايا كما لمع في بعض
 الاقوال والمحسوس في بعضها والموثوق في افعال احوالها مماثلة للتقارير عن
 اعتناء ولا طعن في مقدّمات فلما كان الامن فيها هكذا وجب ان يكون
 ضرورية وهذه هي المطلوب • **نعم** من لا يكتفي وقوف هذه القضايا
 على علوم النفس والقياس على علوم الحس والخبر فان من علوم النفس
 والتفكير على العلم بتعلق الماعين بالافعال وصدقها من حيثها اذ من الجا
 ان يعلم في هذه الاقوال وحسنه من بعض الأشخاص ولا تعلم كونه قاعداً
 وهذه الاشياء لا يطربنا في علمنا بكونها ضرورية بل يجب ان ما وقف على احوالها
 في ايضاً يدعي كبحها • فبطل كذا نظريته كما دعوا • **المسألة الثانية**
 من حق ما كان نظرياً وزودا المشبهة عليه وبطرق الشك الى معلومته
 في نفسه من ثبوت المقدّمات فالحسن من لطرف الحل في نفس تلك المقدمات
 فكان سبباً للشبهة في حقها ومن حق ما كان ضرورياً لا يتطرق اليه الشك
 في معلومها فاذا اقتصر ما قلناه فلو كان العلم بهذه القضايا نظرياً كما كنوا
 لحاد ان تطرق اليها الشك فكما تصديق من احبنا بان شاهد اهل العلم
 من الاقاليم • سبب العقول وهم لا يبرهن من من اجن اليهم وانشاء ولا يبرهن
 من من ظلمهم واهانتهم وبين من انصفتهم واعطاهم ولا يفتلون من من ظلمهم
 بالعدل والاحسان ومن من ظلمهم بالظلم والجور واخذ الاموال وقتل الاولاد
 وانهم لا يفرقون بين رجلين احدهما اخذ طيلة قباة واظهد وكناه واخر
 اخذ • وقطع او صاله وفرقه انما اربا • فان اعتنى في هذه الامور الى ذلك كما

فبين

ابطلوا من جهه لانه لا وجه للفرق فيها الا النفس والقياس ولا يستند
 له الا العلم بهذه الاحكام والقضايا • وان انكروا الفرق في هذه
 الاشياء فهد الا ان مكانة وعناد وعقد للعلوم الضرورية ومن بلغ المحسوس
 الجديد الاكوان والجود والاهراء فلا مطيع في فلاحهم • **المسألة الثالثة**
الثالث لو كان العلم بهذه القضايا نظرياً كما دعوا • **المسألة الثالثة**
 لا يحصل بها الا الحواس من العلم والافاضل والايضاح من كونه بالظن
 ولا من شئ سبب من احواله فلما علمنا ما لزوم حصوله للعلوم والمهملين
 لظن من النظر فاحتمل ان يكون هذه القضايا وقاطعون بنفسيها غيرهم
 من العقلاء من اهل النظر ولا سموات فيه احوالهم علمنا انه ليس نظرياً ولما
 هو علم ضروري • فظهر بما حققناه بطلان ما روي هو لا من كون هذه القضايا
 نظرية استنباطية • لا يقال كيف يدعون العلم الضروري بهذه القضايا
 مع اختلاف العقلاء فيها وما رويهم فيعلمهم يقول ما بها تعلم شركا ولو لا ذلك
 الشك لم يكن لنا طريق الى قيم ولا نحن كما يحكي عن الاشعريته • وبعضهم
 يزعم انه لا بد لها الا الشبهة والالف والقائمة وانه يحسن بطرق الشبهة
 اليها كما حكيم عن المتأخرين من الفلاسفة • ومن حق ما كان ضرورياً الا
 حلف فيه العقلاء في اجزائهم دالة على انها ليست ضرورية كما دعوا
 لاننا نقول الجواب عما اوردوه من وجه • **اجبهما** اما نقول انه لا يقيع بين
 اختلاف في العلم بهذه القضايا كما يكون فيها فلكا • ولما وقع الاختلاف
 بينهم في طرقها ومنتهى العلم بها • فالاشعريته يقولون طرقتها الشك
 ولا يحالون في العلم بأصل التبيين والنفس • والمتأخرون من
 الفلاسفة يرون ان طرقها الشبهة والالف والقائمة ولا يكون

العلم كما ومثل هذا هو وجود الله في نفسه وطرق التهمة اليه
وثانيهما انا وان قلنا ان هذه الغايات ضرورية فانا لو قلنا
 ان العلم بكونها ضرورية هو علم ضروري فيكون الاختلاف ما قلنا من ذلك فقلنا
 علمه ضرورية. ولكن العلم بكونها كذلك هو امر نظري فلهذا اطرح
 الاختلاف اليها ووقع النزاع فيها فبطل ما ذهبوا اليه.

المطلب الثاني في افساد ما ذهبوا اليه

هذه القضايا اليه من المشقة والالتفات والفائدة. **اعلم** ان حامدا
 ما ذهبوا اليه من القضايا هو امر ثلثه. **اولها** الشهرة
 ومع ذلك تكررة على الفهم في سبيل الضميمة والافعال البديلة عليها.
وثانيها الالفة والفائدة لها من الالفة والاكابر وما حذر الناس.
ثالثها مقتضات الخلاف من لطفه والحسن والجمال فها قد يعاين
 في مشقة العلم بهذه القضايا. ونحن نقدر على كل واحد من هذه
 كما يحسنه في الابطال وكشف الغطاء عما ان يكون من الخطا والجمال.
 فلو انما ذكره اولاً من ان مشقة هذه القضايا هو الشهرة
 فهو باطل لا يثبت فيها سبباً علمياً ضرورياً بديهيته فان كان
 العرض بالمشقة هو استقصاؤها فيما بين العقل وان احدا لا يكتفي
 بل يترقب بما قد احيد. وان كان العرض يشهد بما بين العقل هو انما
 ليست علوماً حقيقية وانهم ليسوا على يقين منها فها قد انقطع نعم
 العلم والكره والقبول والشك والحمل ووجب الفساد والرد وشك
 الفهم وحسن الفصل والامكان والجود كما قطع لسائر العلوم البديهي كالمعلم

مقتضيات

من الضرر

ان العشرة اشكر من الحسنة وان الواحدة نصف الاثنين ولقد العنسا كما
 الى احدهما كسوقها الى الآخر. ويعلم ان من قلنا في العلم بعدم القضايا انه
 يعرف ضرورة عقله من من احسن اليه وانشا ومن العلم والجود والاحسان
 والعقل والاشك في ذلك ولا يتردد فيه. وان من جود في علمه من الحسنة
 واهل وطن من الاقطان انهم يستحسنون العلم والجود والسبق وكثرت
 ما لا يتطابق ومحاطة المحاد ويستحقون العقل والاحسان وتعظيم من يتقون
 التعظيم. والحاصل على العقل المعترف واليقين عن الفساد في الارض فان مثل
 هذا لا يعد في العقل فظهر ما حققناه ان هذه القضايا متقدمة في حقول
 العقل واذا كانتهم وانهم يتقنون لها فظهر انها مهم وعراى عقولهم.
واقاما ذكره ما من ان مسيدها هو الالف والالف
 من الاجا والاكابر وجمال الناس فها باطل ايضا. لانه ان كان ان يقال
 ان هذه القضايا ليست علمية حقيقية وانما هي امور مساهمة وساهمة
 هو الالف والفائدة من الاكابر والابا ساهما منهم لوجود مشقة في علومهم
 المشاهدة كالمعلم بسواد الليل وبياض النهار. والجامع بينهما اما الجود
 فاطقة نعم المقتضات وحسن المحسنات والمقروء بين الحسن والمشرطتها
 بهذه الامور المشاهدة وان تكون احدهما والطانية به كسوق الخير
 فحقا لم تلت شعري ما يعنون بالالف والفائدة فان انا اذ وجدتها
 مقدرة في الفهم العقل لا تقطعون بها ويتحققون بها انفسهم فها
 جيد وان انا اذ وابتوها ما لوفه مسلم اليها من غير ان يكون علوماً بديهي
 في انفسها فها هو الخطا بعينهم. كما مر غير مرة فان كل واحد من علمه كان
 يعرفه ضرورياً من من احسن اليه وانشا اليه. وهذه الامور لا يمكن الاقرب

وَأَمَّا الْجِدَارُ **مَوْضِعُ** **مَوْضِعُ** فِي الْأَشْكَالِ مَطْبُوعٌ كَتَبَهُ وَهُوَ مِنْ شَرِيفِ الْخِيَا
وَحَامِدِ الشَّيْمِ وَهَسَلِ الشَّامِلِ وَهَقِيقَةُ رَاجِعَةٍ إِلَى مَجْمُوعِ أَرْبَعٍ أَضْمَرَ
الرُّبُوعَ إِلَى الْوَاجِبَاتِ وَالْمَوَاضِيَةِ ظِلْمًا وَكَاتِبُهَا اسْتَفْحَاحُ الْقَبَائِحِ وَنَا
ظِلْمُ الظُّلْمِ وَالْجَمْدُ وَالشُّقَّةُ وَالْكَدُّ وَمِنْ وَاجِبَاتِ الْجَمْدِ وَلِبَاطِيفِ قِيَمِهِ إِذَا
لَمْ يَتَّخِذْ فَاضْغَ مَا شِئْتَ يَشْتَبِهُ بِهَذَا إِلَى أَنْ الْخِيَا هُوَ مَلَاكُ التَّامِيزِ الْخَبَرِ
وَالْقَبِيحِ فَإِنْ مِنْ لَا يَحْصُلُ لَهُ هَذَا الْخَلْقُ وَهُوَ الْجِدَارُ فَإِنَّهُ لَا يَلْوِي عَلَيْهِ
مِنْ ذَلِكَ وَلَيْسَ جِلْدُهُ مَوْضِعُ شَأْنِ الْخِيَا بِأَدْنَى كَلِّ وَاجِبٍ وَأَصْلُهُ
كَالْقَبِيحِ وَلَكِنْ جَمِيعُ مَا ذَكَرْنَاهُ سَعْدٌ لِمَا قَرَنَاهُ فِي أَنْ الْعِلْمُ فَعِ هَذِهِ الْقَبَائِحِ
بَعْضُ الْخَشْيَةِ هُوَ مِنْ طَرَفِي وَخُضِّلَ مِنْ جَمْعٍ كُلِّهَا هَذَا أَنْ مَا ذَكَرْنَاهُ
مِنْ أَسْنَادِهِ الْقَصَائِدَ إِلَى الدُّرَةِ وَالْحَبِّ وَالْجِدَارِ لَيْسَ شَيْءٌ يَشْبَهُ لَهُ أَصْلُهُ

ولا هو مما يحزن رسول الله ﷺ

الغالب الى هذه القضايا • **وقد اوصاه الله** • ومن بعده من الابرار
على هذه المقالة وعينهم من شكري الفلاسفة ان علم النفس والقيم
والعلوم بالاسود الواجبة الى قدر لها ليس لها حقايق في انفسها عنهم وانما
انما هو واما مشهورة بين العقلاء ان الاستبحاح والاحتجاج
كل من جميع العقلاء في كل ما يستحقه بفهم كالفكر والاحكام والتفكير
والصديق واذا الامانات واضطباع المعروف والمثل كانهما المخلوق
وفي كل ما يستحقه بفهم كالظلم والكبر والسفاهة والفحش وقبح
الاحكام والعبد والخدمة والاحكام بالحقايق ونقض الاقاصد • فمنهم
ان مبادئ الغالب في هذه الاستبحاح والاحتجاج وهذه الاقاصد
وهي الى الغالب الشايف فيظنون ان العقل لا يتغير عما **ويستحقها**
وليس اخر كما هو قال وجعلها اوصاف ثلثة • **الوجه الاول**
ان الانسان يطلق الفهم على ما يخالف عرضه وان كان خافض الفهم عن
من حيث انه لا يلتفت الى ذلك الغير لان كل طبع مشغوف بنفسه مستحق
لغيره فيفهم ما يقع مطلقا • ويعتدل عنه فيكون في اطلاقه مضيقا
به وجه واحد وهو اصل الاستبحاح ومحيط بالامر من اضيق الاستبحاح
مطلقا • وتذكر الالفاظ الى **الغرض** • فكأنهما اضافا الفهم الى الذات
والفهم ليس اجزا **الوجه الثاني** • وانما هو خالف للاغراض
في جميع الاحوال الا في حالة واحدة • وقد يلتفت اليها الفهم فيفهم ما يقع مطلقا

وإذا فقه به مطلقا واستمر عليه بنية وشكك فيه والحق عليه فمبدأ الصبا
 ان الكذب قبيح فاستحكى بغيره عن الكذب وهذا صديق لكل نفس على الام
 بطلان به في كذا الاحوال. فالخطاها هنا في فهم اطلاق قبح الكذب
الغلط الثالث سئلوا عن الكذب في العكس وهو
 انه اذا ادى الى الشيء مفروفاً بشي آخر فيط من اجل ذلك ان ذلك الاخر مفروفاً
 به مطلقاً. ومثاله نصره الذي يهتد به الحية على الحمل المرفوع للون
 لانه وحده الاذى مفروفاً به من الضورة فوهم ان هذه الضورة مفروفاً
 به مطلقاً. وعلقت الفوض مطبوعة للاوهام والخطاها هنا في فهم الملائمة
 بين الاذى وبين منه الجبل. ثم قال فاذا التفت هذه الاحكام وقول
 ان من لا يفقه الشرايع لا يقع الاذى اذ ان اي شئ ما في بليته فانه يكتسب
 دافعه المستند وهو طبع منسجل الاكتمال عنه وسببه ان الانسان
 يعدم نفسه في تلك البلية وتقدر الاستعداد منها غيرة فهو يتقبح ذلك
 ليدفع ذلك القبح المتوهم من نفسه ولو كان ببله ذلك الانسان فهمه
 فانه يثبوت بصورته فيجوز مثل ذلك وكل ذلك من حكم الاحكام هذه الخمين
 كلامه الذي طول فيه افاسته على ان يطالع الناطق على ما كتبه للفكر وقد
 للضرورة. فان كان هذا التفت الذي لفقه اهل الى كراهته القضايا
 الغيبية في التفت والتفت وانما احسن متوهم وليس لها في انفسها
 حقايق. **والغلام** اما قبل الفوض في فساد كلامه وبطلان ذلك الخطا
 به لئلا يصيبها الآء واودعها فيها وحملها ثلاث **الغلط الاول**
 اعتماد كون القبح في الظلم والكذب والحق في القول والاحسان او صافا قاذية
 وهذا خطا فان القبح والحق ليسا متافا قاذية وكلف بفعل اضافيا الى

وهو مغلفة الى عين ويسحق عليها المبح والدم وقد يكون العين الواحدة
 قبيحة وحسنة كالشجيرة الواحدة قاذية ان استبد بها الله وهي خشية ولي
 ان يدبها الشيطان في قبيحة ومثل هذه الاستيعمال ان يكون دافعا
الغلط الثاني اضافه القول بكون القبح والحق او صافا
 دافعا الى المعتلة وانه مذهبهم وهذا خطأ ايضا عليهم وجعل عبادتهم
 فان احدا منهم لا يقول بخدم المآله الاسبا على عن المي فادرس عهده ان
 القبح فيج احسنه وقد قرنا ما وبله فيما نوه وان مآله في ذلك مآله
 كلامه اصحابه وانما يقتضا عندهم لوجوه واقعة عليها كما سبوا لغير
الغلط الثالث اعتقاده في المعتزلة ومجاهد اهل
 العبد ان يستعملهم في العلم بغير الطبع وحسن الحسنة هو لجام
 الامة وهذا خطأ عليهم ايضا فانهم لا يقولون بخدم المآله كما ذكره وانما
 مسبه هم في التفت والتفتين هو صريح الغفل ونظيره وان الغفلة
 يكون هذا الهل في عقولهم ويضطرون اليه كشأوا الغاوير والضويرة
 فان هذا عن الاجماع المعبرود من شكاك الشرح. فهدم الغلطات
 الى وقع فيها ابو حنيفة هو الحش من تلك الغلطات التي تشبه الى الغفلة
 لان تلك اتمامي دحوى على الغفلة ان عليهم بالحقائق والمقدمات انما
 هو طنون واحكام على عدم وليس علوما محققة وان منارة تلك الاحكام
 لينة لفقه وهذه غلطات محققة وجعل مذهب المعتزلة وقول عليهم مآله
 بقولهم فلهذا كانت اذلة في الغلط والخطا.
واذ قد فرغنا عن بيان مواقع غلطهم
 فليس بجمع الى بيان بليتها وتحت الغطاء عن بليتها والكل على ما ورد

من اوصافه • **الوجه الاول** لما ان قوله مستند العلم
 ما يفتيحه والحق وسائر احكامها اما هو الشرع فخط • والعقل لا تصرف له
 فيها على غير حكمه فاحترقنا هل كانت هذه القضايا معلومة قبل وجود الشرع
 او غير معلومة • فإن قالوا انها لا تعلم قبل وجود الشرع وبما الشرع هو
قلنا هذا الخطا فان الشرع لا يمكن ان يرد بما لا يعقل ضرورة في العقل
 ولا يمكن تحققه • وأما قالوا هي معلومة قبل وجود الشرع • **قلنا**
 قد بينا الخطا في قولكم ان العقل لا يمكن معرفتها ولا يعقل تعاقبها
 قبل وجود الشرع • **الوجه الثاني** انا لو قدرنا ان
 لغض الاعمال للواحد منا فتعاقبا كذا لنفسه لا ضرر عليه فيها واضرنا
 كذا لغيره لا يضره في نفسه • فلهذا العاقل في نفسه فلهذا في غيره
 حجب ما علمه في نفسه الى نفسه ودفن ما يعلم فيه حجة عن نفسه وانما
 صلا فان قالوا العقل لا يحدوث فلهذا يتعاقبا كانت هذه مكانة وحدها لما
 علم بالضرورة من ضرورة العقل فاننا تعلم قطعا من ادابهم مواظبتهم على
 جلب النفع على انفسهم ودفن الضرر عنها • وان قالوا بل يكون الضرر
 بطل من غيرهم لانا لا نفي الحسن الا ما كان لفاعله ان يفعله وهذا حاصل فيما
 ذكرناه • **الوجه الثالث** التي فيها علم ان مستند
 هذه القضايا في الفتيق والتعقيل هو الشرع فيما بين العقلا •
 ويصوب ظهور ان يشتهر فيما بينهم قبح الغدول والامكان وشكر
 النعم والاحسان فعولنا نعم وفراقل الجود وتعتظم من سبق العقول
 كما استخرج الظلم والكره والجمل والسفاهة وتكلف ما لا نطاق اول
 فان حجة مثل هذا كان كجانبه منهم وتجاهلوا حجة في القول

وان

وان متعاقبا كان نقضا لمذهبهم واعترافا منهم بان بعض الاعمال
 تعلم قبحها بالعقل وهذا هو المطلوب • **الوجه الرابع**
 اذا كان عندكم ان لا مستند لهذه الاحكام الا الشرع على نفسه
 فهل يجوز ان يرد الشرع بتعقيل الظلم والجمل وسبب ذلك
 وبسببه وبيع اشيا بين والابليس وخم عبا اذ الله تعالى وبيع عبا
 الاوثان والاصنام • او يجوز ان ذلك فان حوز ومثل هذا كان مكررا ومثلا
 صرا وهذا ما نقول في العقل وان متعاقبا كان انما لا يمكن ان
 واعترافا بان في القول احكاما لا يرد شرع بتعقيل ولا يمكن تحقها •
 نحال علمنا مطلقا ويجوزها مقتضى وعولهم ويديهم • **تمت**
 الاصل في هذه الكتاب ان اهل الغدول من المعتزلة والزيدية وغيرهم
 يدعون ان التعقيل والتعقيل يقتضي قبح العقل بالضرورة كما يفتي بالعلم
 البديهي • وان كان العلم بهذه القضايا عندهم متلخفا فابدا اخرجوا العقل
 ولا يجلس الاصل كما قال العقل • وعند المعتزلة ومن وافقهم انه لا يحد
 للعلم بهذه القضايا الا الشريعة فيما بين العقلا وان العقل لا يعقها
 قضا اولها كالأهم البديهي • ولكيفيه بما لما اشتملت عليه من
 الصالح والارشاد والتأديب كما سبق حكيت من مذهبه فيهما من ذلك
 للفصاها الا الملازمة للطباع والمناظر • **واعلم** ان التحقيق
 في هذه المسئلة انه اذا وقع الاختلاف بينك وبين المعتزلة من
 ساحري الاعتزلة فاعلم ان يكون لغيرك وبكاد انهم قد ساندوا على ان
 اصل الصيغ والتعقيل والعقل وكيفية دعوا ان الصيغ نظير طبيعة
 وهي قوتها انها قوت عقلا • وقالوا ان الحسن ملازمة لطبيعة وليس

اعمالهم بحسب عقيدتهم. ومن اطلع على كلامه الغزالي في المشيقي وكلام
الرازي في المفاهيم عرفت ان الخلاف بيننا وبينهم عند التحقيق وبما يكون
في عبارة هذه الاموال لا يبق فان مشككهم القساي لا يقصدنا كما ذكرنا من تركه
ولا يجهل الامعان فضلا عن غيره من الافاضل.

المقام الرابع في بيان لزوم الامتناع

عليهم في القول بان العلم بهذه القضايا من جهة الشرع. **اعلم** انه يمكن علم الحق
بان هذه القضايا والمفاهيم والادبيات معلومة بالشرع امور شتى
ولا يمكن علمها الا بالاعتقاد بتقييم العقل وتبينه ومن ذلك ما وجد
واجدا. **يقول الله** **اللزوم الاول** هو ان القول بان الحق
والنقيض بالشرع يؤدي الى الجحيم وهو محال في الجاهل هو محال

فالقول بان مستند هذا الشرع محال. **وايضا قلنا** ان كونهما محالين
بالشرع يؤدي الى الجحيم فلا محالة لو كانا بالشرع لم يقبل من الله فيجب اذ لا
في حقيقته ولا ينبغي لاستحالة الحق عليه. ولو كان الامر هكذا لم كان ان يظلم
المخبر على الكذابين اذ لا يفتخ منه وهذا يؤدي الى بطلان النبوة والحق
بصدق الانبياء على كمال اضلالهم ما من في الايمان ان يكون كاذبا معبدا
قدت ان كونهما بالشرع يؤدي الى محال. **وايضا قلنا** ان كل ما يؤدي
الى الجحيم فهو محال. فلان هذه معلومة بالضرورة كما لو كان حقيقيا

لم يمكن موما الى محال. **اللزوم الثاني** هو ان القول بان التقييم
والنقيض في الشرع يقضي الى انعام الرسل ورضي الانبياء. وبما
هو ان الرسل عليهم السلام اذا وضوا لنا الحق الى الله تعالى وانما

المعروف

بالعقوبات من الله تعالى. **فالله يقول** لهم المكلفون انه لا يجب علينا
النظر في بعض اموركم هذه لانه لا يجب علينا النظر في بعض اموركم التي هي
ما لكم ما دون في دعواكم فمن لا ينظر في هذه المحرقات ولا يتوجه
عليها وجوب النظر فيها لا يجب علينا امتثال امركم ونهيكم
في هذه عندنا في تلك النظر في معيهم والحاميا للاربيسا وزجرهم
وما حصل فساد من حيث هذه خلاصتها ومنه وبقاوتها.

اللزوم الثالث لو كان الحق والحسن مغاوبين
بالشرع كما ان الحق المانع من الله الكذب ولو كان الامر هكذا لكان
ان يكون الله تعالى كاذبا في جميع ما اخبرنا على لسان رسوله عليهم
السلام. وعند هذه الامور ان الحق بحد ذاته ويجوز ان يكون كاذبا
ولا يجوز. **وقد** **اللزوم الرابع** وفي هذه من شئنا غرضنا من كبر ما لا يحل

اللزوم الرابع لو كان الحق والحسن متساويين
كما هو محسن من الله ان يامن بعبادة الاوثان والامداد وتكرار
الانبياء وقطيع الاعمار والكفر والوثا والسرقة وسائر القبايح وان يمتنع
العبادة والصديق والعبد والبر والمواودة وسائر النعم وتعمير الانبياء
لان مستند هذه الامور في نقيضها وتبينها هو الايمان والحق وانما

في حق الله تعالى. فلان كان هذا الايمان متوجها والامر مشاهدا الامور
خارج عن الدين والسلال عن حكمة. **اللزوم الخامس**
لو لم يكن الحق والحسن مغاوبين قبل ورود الشرع لاحتاج ان نعلم ان
ودود الشرع وايضا قلنا ذلك لانها اذا لم يكونا مغاوبين قبل ذلك وكون
حقيقتهما متساوية للعلم فلان الشرع فيجب ان يكون واذن بما لا يحل

الشامع ولا يصونه فيلزم اذا لم يكونا معقولين • قبل وزود الشارع
 الا يقتله عند وزوجهم • وهذا محال • ولينقض على هذا من الاثر امان
 الموجههم عليهم • فثبت كفايه ولهم عند انات عن هذه الاثر امان
 غير مخلصه • وشذ كفايه عند الكلا في خلق الاحمال بمشبهه الله •
 فثبت هو الكلا في تمام الفصل الثالث في الاستدلال وقد اطلقنا
 في تقرير بعض الاطاله لاحتماله وسعة خاشيته •
الفصل الرابع في ذكر الشبه
 اليه يفتقدون بما • **الحل** ان ما يفتقدون ما في اكان تقيع العقل
 فوكان احدهما يوزن ومنه حمله وان يفتقدوا بوزن ومنه عاصمة المقبول • وفي
 تدرك ما يتعلق بخصوصية كل واحد من هذين النوعين بمشبهه الله
باب النوع الاول • يتعارفون به حمله وفيه شبه ثلاث
الشبه الاول • قوله لو كان التقيع والتفسير اظهر
 معلوما ما لعقل كما نعلم كان في حوله هذه القبايع في الجود لا يخلو اذ
 اما ان يكون عاصمة الاحجاب او في حجه الاحجاب وعلى كل التقديرين
 يكون التقيع والتفسير معلومين بالتفصيل باطل • وبما انه انا نقول
 ان كانت هذه النكاح وافقه عاصمة الوجوب استغ الكيف بما لا يخلو
 ما كان حضوره واجبا استحال التكليف به فضلا عن ان يقال فيه اوصنه
 معلوما ما لضرورة او بالنظر وان كانت واقعه على حجه الاحجاب فلا يفتقد للا
 الا ان الفاعل يكتفي العقل والترك • وفيما اؤثر جازان فلا بد فيها من حصول
 من غير عند حصول ذلك المرح اما ان يحب العقل ولا يجب فان لم يحب استلزم

منها ومنهج الى مرجح الى غير كاس • وهذا محال • وان وجب عند حصول
 منحه بطل الاحكام • وهذا هو بطوننا • فثبت بما ذكرنا ان القول
 بالتقيع والتفسير العقلين باطل فثبت ما ذكرنا صاحب النهاية
 في بطلان تقيع العقل وتخييل • وقول غيره • **والجواب**
 ان هذه الشبهة موضوعة الذي يدعي بها هو الكلا في خلق الاحمال
 ولكن صاحب النهاية مشغوف بما فهو يورد ما في كل موضع وهو غير
 في الخبر ورد ما عند وسيا في الكلا عليها عفتا في مشه الحلو بقول الله
 وكما شيرها همتا الى ما حد الحول فيها لم يمس • وقول قوله دوا في
 القبايع في الوجود اما ان يكون واجبا او كائنا • **قلت** بل هو كائنا لان
 الوجوب ساقص الاحكام ويدفعه • قوله اذا كان كائنا فالما ان يحتاج
 الى مرجح ولا يحتاج • **قلت** بل هو مقتضى الى المرجح • قوله كمال حصول ذلك
 المرجح اما ان يحب العقل ولا يجب • **قلت** بل لا اضاف الى الباقي ويكون
 كائنا بالاضافة الى تعذر فيكون الوجوب حاصلا بطرا الى الواجب وفي
 الاضمار بطرا الى جانب القدر • ولا يلزم بطلان الاحكام كان محرم وتخييل
 بفعل القدر والجنس ونقل اضافها الى العقل على هذا التحقيق فبطل ما هو
 وسيا في هذه الكلا يزيد كشف وتقرير في مواضعه لا يقتض بغض الله •
الشبه الثاني • لو كان التقيع والتفسير من معضيا
 العقل كما هو مذهبكم كان لا يخلو اما ان يفتقد بها من حيث الضرورة او من حيث
 النظم ومحال ان يفتقد بها من حيث الضرورة لانها لو كانت معلومين بالضرورة لو
 استلزم العقل في العلم بما كافي في سائر الضروريات من الدماء والمحسوسات بل في
 الامر هكذا فانما يفتقدكم في هذه العلم • ولا يمكن ان يقال ان العقل

والحسين مطلقا • ولا يارعون فيه وإنما ظنوا ان طريقتهم الشخ وثل
هنا يكون وفود النفس فيه كما عرض لك في محرد النجاة المتأينة فظن
نظرياً • لا تقول هذا خطأ بل نحن نأخذكم في أصل العلم بالفتح والحسن وأنا
نصطع باسم الحسن من الله تعالى الامام الذي من عتق استحقاق سابق ولا عرض
لا يوتي وان شئت خلفاً في الثاني بعدهم من عتق جرمي فذل ذلك انما نأخذكم
في أصل العلم بالفتح والحسن وعلى ان كل ليس هو شيئاً كما دغمتم • ومحال ان
يحبها الفصل من حيث الظن لا لا لا تعلم جزيئاً يمكن ان يتوصل بها الى العلم
بحالها فاذ ابطال ان يكون معلوماً بالضرورة او بالظن استحالة اضافتها الى
العقل وهذا مقصودنا • **والجواب** ان الاستغنية من افقهم
قد اعاد امرهم في اركانهم انفساً بالضرورة والافتقار على جهات وكذا
والعلماء في توجبه الغد لهم في اركانها اجوبة ثلاثة • **الجواب** اول ذلك
قايض القصة وتبين من وجهين **احدهما** ذكره في المع وهو ان المادى
الضروري يوجب الظلم على سبيل الحجة فيما يعلم تعقله نقاطه ضرورة كالأجود
فأما في حق الله تعالى فإن تعلق قلبه به اما يعلم جميع النطق والاستدلال
ولكن ان كان يقال انهم لم يعلموا حقها في حقه لوجود شبهة عليهم فيها
وثانيهما ذكره في تعلق المحيط وهو ان العلم يقبل الظلم لا
شك في كونها معلوماً بالضرورة ولكن يجوز ان يقال ان الله تعالى اما علمه
في العالم بشرط الا يربط على نفسه شبهة بخلافه فلا اجتناب الحجة ومن تأييده
الشبهة على انفسهم لا حرم لم يعلموا حقها **الجواب** الثاني في ذكره
الشيخ ابو الحسين وهو ان الاستغنية عنهم يعلمون في العلم ضرورة لا محالة كما تعلم
واكان فيهم اما يضر عن عدد سببهم ورواها بالحد وشغوا بحجة

ونفسه

ونفسه اسلافهم • فاما أهل الحديث منهم فلو عرض عليهم ذلك لاخر ارجاء
ولم يجردوا وكذا في العيون من السكون له • **الجواب** الثالث ذكر بعض
الكثير وهو ان الاستغنية ومن وافقهم ليس ان تعقدوا ان الله تعالى يحب
تعذيب اطفال المشركين إلا اذا اعتقدوا انهم يستحقون ذلك اما لان المعلوم
انهم يكون كذا • وأما انهم يستحقون العذاب فتعبدوا لانهم فاما مع غيره
ما ذكرنا فلا يبرحهم اغفاده • فذات المحصول كله الشرح للفتنة لا سيما
ومن وافقهم في اركانهم فبقية هذه الفبايح العقلية • **والجواب** في
الغد لهم في اركانهم فصل شديداً لهم وهو انهم منقسمون في اركانهم هذه العلوم
على فريقين • فبعضهم يكره فيها مطلقاً ما كانوا منهم وشيئاً وهو لا
هم الذين تلب عليهم الجهد والحق من علمهم • ومنهم من يعترف بالعلم بها ويقول
ان طريقتهم الشخ وهم الاكثر منهم والمدبون • ومنهم من يعترف بها ولا يكره
ويقول ان طريقتهم العقل وهو لا يبرحهم لغوامتهم والذين لم يداووا بالحد
وسلب طبايعهم على السووس وتعقوبهم على المحيط فذا هو العبد في حريم
هذه العلوم • وهذا هو المحصول كله اي الحسين الذي خيلاء عنه فيما سبق
الشيء الثالث قالوا يجرد من انفسنا ما لا نعلمها اما ان عرضنا
على العلم بان الواحد نصف الاثنين وان العشرة اكثر من المئتين وغيرهما من القضا
الضرورية وعرضا عليه العلم بحسب حوزة الآمن وفيها فاما بعد هذه سرهم
بهم العلوم وحرمه فمع المعينات وحسن الحسنة والمقاوت في العلوم الضرورية
لا يمكن ان يقال انها موروثة في العلوم الضرورية • **والجواب**
من وجوه اثنا اربعة فلا بد ان تسلّم المقادير سرهم العلوم في كفاصله بل هو
احاطها بتوبيه في الخلا وليس يجوز ان يسك فيما تعلم ويجرد من انفسنا ما لا نعلمها

لاجل تحالفكم وعتادكم. وهذا ان كان السعوط وعتادهم في الغاية
الضرورية كلها لا يطرأ عليها سكا في العلوم الضرورية فكذلك العلم لا يطرأ
المتأشك في كون هذه القضايا مغلوقة بالضرورة. وأما ما يشاهدنا ثانيا
ان هذه العلوم متفارقة في الحلال وان بعضها احل من بعض فليس هذا متفارقة
الحلال من جهة كونها ضرورية كما ان العلوم النظرية متفارقة في الحلال وبقاء
في العلم لا يخرجها عن ان تكون نظرية وكما ان العلم باحوال انفسنا هو احل من العلم
بالحيوانات ومساواة الامور الضرورية وليس يخرج بذلك عن ان تكون ضرورية
فكذلك في الحرفية. فهذا اقوى ما نورد وفي هذه النوع.

النوع الثاني فيما يتعلق به غلبة الفصل في ان كان
يكون حتم الحكم مغلوقة بالتعقل ونحن نورد صورا مما يدور في ذهنه ونجملها
على صورة الشبهات مثل ما قد مر في النوع الاول. **الشبهة الاولى**
الكتب قالوا لو كان الكتاب فيجوز وقوعه على وجه كان لا يخلو اما ان يكون
حس فحسب ان كايه الى جميع الحروف او الى اجزاء الاول باطل بل في ذلك يلحق
لا وجود له أصلا لئلا يخلو الحاصل منه دائما ليس الا الحرف الواحد وما لا وجود له تسهيل
ان يكون مضطربا بغيره او صاف اليه حكم لان الامور الغريبة تسهيل ان صافي
اليه حكم من الاحكام والباقي باطل ايضا لان كل ما كان كذا كان مرادف
كل واحد من تلك الحروف كذا كان كل واحد منها حاد وهذه احوال فيطل أن
يقال ان فهم الكتب مغلوقة بالتعقل فمن يدبر ما عول عليه صاحب الغاية.

الجواب ان محض اما أولا فليكن وجه ما ذكره في كذا
فما لنفخ في كونه كذا وصراة وبياننا اننا نقول الموصوف بالكتب والكونية
اما ان يكون مجموع الحروف او اجزائها والمستأن ما طالعنا ذكره فليكن ان

مطلوب

مطلوبوا كذا كلاما وكذا خبرا. وهذا لا يمكن ان كانه وأما ما يشاهدنا
الذي صاف اليه العلم هو الباطن بحد الحروف بشرط استصحابها وقامها
فلا يلزم ما ذكره. **الشبهة الثانية** العلم قالوا لو كان
فمع العلم مغلوقة بالتعقل كان لا يخلو اما العلم من الامور الجارية فلا
يكون حصولها لا لاس. وان كان حصولها لاس فمن كان الامور لا يخلو كما
اما ان يكون واجبا الى ذاته او الى الفاعل اولى العلم وهذه الامور
العلمية كلها باطلة بافتان اكل منها ومقتضى فبطل ان يقال ان اقتض الحروف
ان عقلنا واذا بطل ذلك ثبت ان الحرفية هو الحق كاذبا.

الجواب من يجيب اما أولا فلا نقول ان حقيقة
العلم متبينة عن تبيينها من تباين الحقائق فالذي وقع به العلم يجب ان يكون
هو الموثق في حقه. وأما ما يشاهدنا في قول الموثق في قول العلم هو الضرر بشرط
اتفاق هذه القوي من كونه لا يقع فيه ولا يقع من ولا استحقاق الى ما
فيطل ما قاله. **الشبهة الثالثة** تكلف ما لا يطابق
قالوا لو كان في كذا الوجه كايه اليه ما كان من فعل الله فكذا فعله الله تعالى
على انه ليس في كذا الامر كايه اليه. وانما قلنا ان الله قد فعله فلا فعلنا
لا يحصل الا عند الداعية والارادة لا شك في كونها من فعل الله ومقتضى
الباقي كان العقل وكذا ذلك يقتضي وجوب كذا فاعين انما قلنا على وجه
الوجوب وما كان حصوله واجبا كان التكليف به تكليف لما لا يطابق كذا
في المري من شائع بالضرورة فانه انما كان في كذا كونها واصافيت ان تكليف
ما لا يطابق قد يحصل من جهة الله تعالى. وإنما قلنا ان كل ما فعله الله تعالى
ليس في كذا لان العلم انما هو لاجل النوع الذي في حق الله بما لا يخلو بما

مطلوب

حصة ان كلف ما لا يطاق قبيحا وهذا هو المقصود **الجواب**
 ان من مصلح الشبهة على ان العقل يجب عند حصول الازمان ولكن لا يتم
 ذلك ومن شذوذ الكلام فيه وان مع تسليم الوجوب لا يطل الازمان وتقرير
 في حق الاحكام بشبهة الله تعالى **الشبهة الثانية** العت
 قالوا لو كان العت فينبغي ان لا يقع الا لوجه كاي الية كانت فيه وذلك
 الوجه ليس الا انه ما كان عرض والعقل لا يفصل حصوله من دون عرض ومكان
 حصوله مستلزما فلا وجود له فضلا عن ان يقال انه لو لم يكن فينبغي
والجواب ان قبح العت عندنا ما يكون لامر واحد
 ان يقال ان العقل يمكن ان يكون على عرض اما عينا على مقتضى كلام الشيوخ من
 اصحاب ابي هاشم فان عندهم ان الباغي ليس شرطية وجود العقل فلهذا
 امكن وجوده من دون عرض فكان ممكنا. واما تعديله على مقتضى كلام
 الشيخ ابي الحسن فكان عندنا ان الباغي هو شرطية وجود العقل فلهذا لا
 وجود العقل من دون عرض كان ممكنا. وما بينهما ان يقال ان العقل
 كان كذا في عرض مثله كان ممكنا على قول الجميع. ومثاله من سائر
 الى بل اخر ليعتد ساعة عشرة وفيه ثمانية عشر في هذا التفرع عندنا
 لا بد من عرض شرطية يعطى فيه بالروح ويحصل الزيادة لاجل هذه الازمان
 عندنا في كون العت فينبغي ان يقال ان العت لا يمتنع في حق
 كان عتوه. فلهذا لا يكون الا بغيره في اقوى ما يوزن في ابطال التفسير
 وما بعد اها ككك ضعيف ومن عرف ما قلناه هاهنا انكم الفصح فينا
 وورد في من عتوا او فساد ما يذكرون بعد الاطية بما ذكرناه ههنا
 تمام الكلام على الباب الاول في الحسنين والشيخ الحسن وبالله التوفيق

الباب الثاني في قاطبة الالكية على الحكمة

تعالى **افعل** ان العرض بالكلام في هذا الباب هو يقين واعده الحكمة
 وبنية الله تعالى عن فعل الشيخ والاحكام بالواجب وقد ذكرنا فيما سبق معنى
 مضمنا لله تعالى بانما يدل في كيم. فلا وجه لكونه. والري قصد للذكر
 هاهنا هو الكلام في تعديله الحكمة بعد كد مطاعهم الغيبة. ثم يرد
 بالكلام على ما عظم العقل على الحكمة فلهذا ادنا الكلام في هذا الباب
 على اصول ثلثة. وقيل الحوص في بيان هدم الفضول بذكر تحقيق الخلاف
 في هدم المسئلة. فقول لا خلاف بين المسلمين في كون الله تعالى موصوفا
 بالعقل والحكمة ولا دليل بخلاف هذا القول من اهل القبلة لكن المحذور
 على طبقا يتم توافقا من جهة اللفظ وبها لغونا من جهة المعنى فانهم يصحون
 تعالى يدل حكم. خلا انهم يقولون انه تعالى هو الموصوف بالجميع الغالب والمعا
 وانه كان لها وانه لا ضلاله في العالم ولا في غير الا وهو ما جاز من حيث
 وحاصل تقديره حتى لقد قال بعضهم في عرض الحجاج والمناظر تسلطا
 ووقاحه هو البس البس وهو تعالى مصدق كل ماله وتليدس فتعالى
 عن معاله اهل النزع وحما له اهل البدعة عوا كبريا. فاذا عتيت هذه القاطبة
 فلنستريح الان في شرح الفصول الثلاثة. ويان كل واحد منها يقول الله تعالى

الفصل الاول في تقرير قاطبة

وقديما سبق ان الحكم في مضطجع المتكئين هو ان لا يفعل الشيخ ولا لاهل
 واعماله كلها حسنة والمقصود من الحكمة بحسن الكلام في ان هذه الامور

اللائحة • ولا حرج • وسألا له على الحكم على مقابلة ما كان •
المقام الأول في الدلالة على أنه تعالى لا يفعل الشيء وتقرين
هو أنه تعالى لا يفعل الشيء • وفيه غرض • وما لم يستغنى عنه وكل من كان
حده • فإنه لا يفعل الشيء • فكان مقيد بمكان • **المقيد الأول** •
على أصول ثلاث • أحدها حسن الالتماس • وفيها • وأيضاً • كود تعالى •
في ذاته • عن كل الإمكان • وأيضاً • كود تعالى • لما عمل المعلومات • حتى لا
أن يكون تعالى • لما فعل الشيء • وما لم يستغنى عنها • وهذا • لأن الدلالة
قد سلف فتردها فلا وجه لادعاء • وبها • ثم بون المقيد • الأول •
وأما المقيد الثاني • وهو أن كل من كان • فإنه
لا يفعل الشيء • فلهذا • في تقريره • **المشكك الأول** • جريقت الفيل
وفي الجحش • عن أصحاب أبي هاشم • وتقرينها • أن اسن • أن الواحد • مثلاً •
مستغنى عن فعل الشيء • ليس أن الله تعالى علم استغناؤه • فإنه يستحيل منه
فعله • ثم سأل أن العلة في استجابه أن يفعله هو علمه تعالى • وعلمه صانه عنه
ليس أن الله تعالى كانت العلة • ذلك في الشاهد • صان • أن يكون الحكم في العاقل
كسائر في الشاهد • هذه • أمور • لا بد من بيانها • في مكان • هذا • الطريق •
بيان الأول • وهو أن الواحد • فيكون مستغنى عن فعل الشيء • فالذي يدل
عليه • هو أن الواحد • إذا قيل له • أن صدقت أعطيت • أن صدقت • وأن كنت
أعطيت • أن صدقت • فإنا • قد زنا • استواء • من جميع الوجوه • من غير زيادة • في أحدها
ولا نقصان • وقد زنا • أن الإنسان خلق • ذرية واحدة • ولم يأت من واحد • ولم
يأت من أكثر • كما في نكاح الضأ • وأحوال السوء • ولا ألف من هذا • من المذهب
ولم يكن متعقبا • الثواب • ولا عقاب • ففيه • الحالة • يكون الضد • والكتاب

مستحان

استحان • وأما • أن الأمن • على ما قلناه • كان • والحال • هذه • مستحان •
عن الكذب • وهو • ما • كان • الباطل • وهو • أنه • فلم • استغناؤه • عنه •
فإنه • يستحيل • منه • فعله • والذي • يدل • عليه • هو • أن • قد زنا • أحضره • على • هذا
الوجه • فإن • إذا • تلجعا • أنفسنا • فإننا • نعلم • بالضرورة • أنه • لا يفعل • الكذب
وهو • عقولنا • ما • فرقة • عن • فعله • • بيان • الثالث • وهو • أن • العلة • في • استجابه
فعله • للقيح • هو • علمه • بغيره • وغناه • عنه • ونعلم • فغناؤه • عنه • والذي • يدل • عليه •
هو • أن • تلجعا • هذه • الأمور • فإننا • نعلم • استجابه • فعله • للقيح • وهو • يعلم • هذه
الأمر • أو • لم • يعلم • واحد • أي • فإننا • لا • نعلم • استجابه • فعله • للقيح • فلما • أن • إذا •
استجابه • فعل • الشيء • على • هذه • الأمور • صوباً • أو • بعد • ما • كانت • هي • العلة • لين • البرهان
طريق • إلى • العلة • والمراد • الحقيقة • حاصله • مجموع • هذه • الأمور • عن • الكذب
فلهذا • اقتضت • بوجها • هي • العلة • في • استجابه • فعل • الكذب • • ياك • التاريخ • وهو •
هذه • الأمور • من • خلقت • في • العاقل • على • وجه • حصولها • في • الشاهد • يجب • حصول
الحكم • لا • يحال • والذي • يدل • عليه • هو • أن • العلة • من • خلقت • فإن • يستحيل • حصول
الحكم • عنها • قالوا • فإذا • تقررت • أن • الله • أعلم • العلم • بغير • القبح • وأخذ • الأحياء • عنها
وأعلم • ما • استغناؤه • عنها • فقد • ثبت • أن • ما • غنى • عليه • الحكم • في • الشاهد • ما • يدل
في • ختم • تعالى • على • بلغ • الوجه • فهو • أن • مع • ذلك • استغناؤه • تعالى • عن • فعل • الشيء
أد • لو • ثبت • الحكم • لجاد • على • أنه • أصل • التعليل • بالنفس • والإبطال • لا • يقال
أن • ما • ذكر • في • هذه • في • استغناؤه • عن • فعل • الشيء • هو • مجموع • أو • ما • كان • والحكم • الواحد
لا • يجوز • تعليله • بفعل • متعديه • لأن • الأمر • الواجب • لا • يمكن • نسبتها • إلى • موزين
المكان • يكون • العلة • أمر • أو • واجب • • لأننا • نقول • هنا • خطأ • فإنكم • تفقدون • التعليل
طريقنا • التعليل • وأما • ثبت • عليه • ومعلوم • • وسألا • نقول • ما • العلة

والقول فيلزم ما ذكرناه وكما نقول ان من كان يده الضقة استحال
 فعل القبيح كما نقول ان الصرخة كان لا يقع فيه ولا دفع ضربه ولا استيحا
 كان متحا وليس ثم له ولا قول في هذا الموضع ما ذكرناه انما هو في الجاهل
 في تقديره بغيره انما هو **المشاكل الثاني** بترجمة البداخي
 وهي الحكمة عن الشيخين في الحسين والحارثي وفي اسات هذه المقدمات
 بطريقه كليه من غير اعتبار مقاييسه ومحصل جامع وتقديرها هو انه
 قد قد دأبه الى فعل القبيح وحصل صارفه وكل من كان هذه كاله
 فانه يستحيل منه فعله • واما قلنا انه تعالى قد قد دأبه الى فعل
 القبيح وحصل صارفه فلان البداخي الى فعل القبيح لا يجوز من وجوه ثلاثة
 اما الجمل كان يكون انما هو جاهلا بغيره او نساء عنه واما ان يكون هو
 دأبه الشهوة • واما ان يكون هو دأبه الحكمة وكل هذه الامور الثلاثة
 غير موجودة في حق الله تعالى • اما الجمل والشهوة فلا يحتاج اليها •
 واما دأبه الحكمة فلا بد لا بد من فعل قبيح واما ان ينقض دأبه الحكمة
 بالاحسان والحس فثبت انه تعالى قد قد دأبه الى فعل القبيح •
 واما قلنا انه قد حصل صارفه عنه ولنا لا بد من حلول الماروف
 عليه بغيره وعلمه بكونه عاصيا • وهذا اعظم الصوارف في فعل القبيح
 فيحصل ما ذكرناه انه تعالى قد قد دأبه وحصل صارفه • واما قلنا
 ان كل من كان هذه كاله استحال منه فعل القبيح فلان القبيح لو وقع وكما
 هذه القبيح ذكرا في كونه واقعا بغيره ومتعلما به لئن من حق ما كان مقبولا
 ان يقف على حسب البداخي والصارف في الفعل والكل فلو لم يقف على
 ما ذكرناه لمخرج عن كونه مقبولا وهذا محال • **مقال** لن كسبه لباله

وسمعا

وذكرنا في استمالة فعله تعالى للقبيح هو انه تعالى لم يقبح القبيح وما
 يكونه صاعته لامن اما أولا فلان العالم بالقبيح لا يقبحه قد يقبح
 القبيح اذا كان جاهلا بغيره • واما ما يضا فلان الفعل والترك
 ينبغي ان يعمل بالبداخي لا بغيره والمداخي ينبغي ان الله هو العلم بالعنا لاهل
 العيا فلما كان الوجه في تقديره لباله ان يقال انه تعالى لم يقبح
 القبيح وكما لم يكونه عاصيا • وان لم يذكره تعالى في ذاته لما ذكرنا

المقام الثاني في اقامة الدلائل

انه تعالى لا يحل بما هو واجب في الحكمة وتقديرها هو انه تعالى قد قد دأبه
 الى فعل الواجب وقد صارفه عن فعله وكل من هو دأبه الى فعل
 فلان الذي توقف عنه وجود الفعل الواجب هو امر بئس • **مقال**
 العلم وصوب الواجب الذي يشاير ان نفس الامر على قوله • وما بها ان يكون
 قاضيا لا لا يمان به وممكن من تقييده • وانما هو علمه بان عن غير الامور
 وهذه الامور حاصلة في حق الله تعالى على اكل الوجه فثبت انه تعالى
 قد قد دأبه الى فعل الواجب • **وانما قلنا** ان كل من هو دأبه الى
 الفعل فانه يجب ان يفعله فلا بد لولا يقبحه والحال هذه لا يحل كونه قاضيا
 عليه لانه لا يبيح للعاقل الا الله الذي اذا تقرر دأبه الى العقل وجب وجوب
 من حيث • وهذا هو المطلوب • واما ما يجب على الله تعالى وما لا يجب فثبت من غير
 عند الكلام في ذلك على انما يصير بغير الله من ان الفعل ما هو الجواب فيتم
 على الله تعالى لا يقال ليس يجوز له اما ان يتوقف الفعل في حقه فثبت
 البداخي اولا يتوقف فلان لم يتوقف له بل من انما الداعي الى فعل الواجب

فإنه يتقوى الواجب مع اسما الداعي فهذا حال وان توقف فلا يخفى اما
 ان يحب الفعل عند حصول الداعي او لا يجب فإن لم يجب لم يرد من تحت الداعي
 فيحق الله تعالى الى فعل الواجبات وجوب كونه فاعلا لها وان وجب بطل
 استحقاقه تعالى المديح على فعل تلك الواجبات لأن كل ما كان حصوله على وجه
 الوجوب استيجاد ان ينشئ عنه المديح وهذا لا يقوله مسلم. **لأننا** نقول
 هذه اقسامه لاخرين اما اولها فلا مسلم الوجوب حتى انه يستحيل خلافة الله
 يبطل استحقاق المديح كما قالوا. واما نقول ان حصول الفعل عنه الواجب
 اولى من غيره. وعلى هذا يكون مستقفا للمديح على فعله للواجبات. واما ان
 يجب اننا نلتزم الوجوب كما ذكرناه فانما يجب من حيث الداعي لا من حيث القدر
 والذي يبطل استحقاق المديح هو الوجوب من جهة القدر لا من جهة الداعي
 فالحق ما قلناه من ان لا يشترط شيئا القليل من جهة المسئلة موضوعه خلق الله
 ان شاء الله تعالى.

المقالة الثانية في البراءة

على ان افعله كلها حسنة والذي يدل على ذلك هو اننا لا نقول بالحق الا ما كان
 لفعله ان يفعل ولا نقول ما نقول الا ما ليس لنا عليه ان يفعله كما سبق
 ففعل قد ثبت ان الله تعالى لا يجمع افعاله فليس يخلو افعاله ائمانا بكونه
 فعلا او لا يكون له فعلا فان كان الاول فهو حسنة وان كان الثاني فهو عيب
 كما سبق في آياتنا استلزامه كونه تعالى فانك لا تفسر فيه ان يكون افعاله كلها
 حسنة وهذا هو المطلوب وهذا هو الكلام في قولنا وانك لا تفسر فيه ان يكون افعاله كلها
 عليها عيبا الله تعالى.

الفصل الثاني في كرمها

الغنية



الغنية. **اعلم** انهم يوردون غنى صوتا يتوهمون انهما قد قصدوا
 وسد حوائجهم انما هما. ونحن نذكر في كل صورة الشبهة وسنأتي
 عليها بعون الله وحسن تبيينه. **الشبهة الاولى** في قولها فليس
 كف بمقتضى حكمها فان الحكم اصلها مع ان الحكم لا يرد على اصولها
 اما نقول الواجب متى اذا اذاد فعلا من الافعال وجب له اليه ذلك فليس يخلو
 ما له العقل عنه بحق الداعي وحصولها اما ان يكون جائزا للحصول او لا يحصل
 فان كان عنه الداعي يحسن حصوله ويحتمل الا يحصل. ولو وجد العقل والحق
 هذه كان حسنة لاجب طرقي الممكن من غير مرجع وهذا محال بالضرورة
 وان كان عنه الداعي يجب حصوله مع القول بالحج وبقدر ان الله تعالى
 هو المستوي لجميع افعال العباد وما لها من الظلم والجمل والكفر وشايرها
 وضيقه يبطل القول بان العالم بالقياس القائل باستغناء الله عنه بتقدير
 فعله وهذا اسقضى الحكمة بطلها. **والجواب الثاني** في قوله
 الوجوب كما ذكرناه بل نقول ان العقل عنه الداعي يحسن حصوله ويحتمل الا يحصل
 لأنه لو كان واجبا حصوله لبطل الاجتناب والحق وحسن المديح والحمد والثواب
 والقباب. لان مع القول بالوجوب لا يحصل في من هذه الامور وهذا باطل
 بالضرورة كما سبق في عليهم من بعده. قوله لو كان العقل عنه الداعي
 حائلا لم يحصل وقاما لا يحصل للذي ان يكون حصوله مرجحا لا محذور في
 الممكن من غير مرجع وهو محال. **فلك** ان الحوان هو الاضافة الى القدر
 واما الداعي فليس الحوان مضافا اليها وانما لها حظ المعنى والرفع كما
 حائلا اما القدر فلهذا من يمكن ترجيحها لغنى مرجع كما قلناه. وعلى هذا القول
 الذي يحصاه يكون الاحسان باقيا ما لم يرد في الحوان حائلا بالاضافة اليها

والرجحان مضاف الى لما فيه والعبد منسوب اليها فيكون ما يحتاج اليه
 العقل حاصل على هذه الحقيقة الذي فكنتاه ويكون افعالهم حقا
 في هذه الحقيقة بطل ما ذكره من التسليم فثبت ان بطلان الحكم والجدلية
الشبهة الثانية قولهم ان العقل لا يتبين من انساني ان
 يعمل فلهذا لغرض من الغرض مع حصول تلك الامور بانه لا يقتصر الى العمل
 والماضي الى الحاضر ونقصه فان مرجع من عند وامانه في ذلك واحدة
 وشدة الشبهة في فهمهم ثم قال عرصى ذلك انهم متفقون على انفساد
 والمغيبه لكي يتبين العقل العظيم والاحسان من حق سب ذلك الامتناع
 انه يعلم بعبادتهم لا يستغنون بل يرتكون العقل فانه يستقيم منه هذا
 العقل وهذه الصورة بعينها موجودة في حق الله فانه قد فعل بعباده هذا
 العقل وهذا ابطال الحكم ويعتبرها **والجواب** على ما ذكره
 عرصى على انساني ونفسي **اما الوجه الثاني** فنقول لما ثبت من ان
 العقل حكم الله لا لاجله لانه استلزاما واثبت ان العقل مرجحته تعالى فثبت
 ان يقتضي حجبها وان كان وجه العقل ماسا عاينه اذ لو قسمنا بغيرها
 نقضا لقانون الحكمه وابطالها لا لاجلها وهذا محال **واذا كان الامر كذلك**
 سقط ما هو من هذه المفادته لا يقال ان دليل الحكم لا يمكن افاذته
 للعلم الحقيقي الا اذا كان سابقا على المفادته فاذا كانت هذه المفادته لا يمكن
 جازما الا بالزبد الى الحكمه والحكمه لا يمكن تقريره الا بعد الجواب
 عن هذه المفادته لانه لا بد من هذا المحال **لانا نقول** هذا انما يثبت على ان
 ان ادله الحكمه قد ثبتت عن تقريره وتحقيقها وليست متوقفة في ثبوتها على
 دفع هذه المفادته **لانا قد بينا** باب المظهر ان الدليل في اقامته لا بد

لا هو

لا يتوقف على الغرض له واذا كان الامر كما قلناه امكان ان يرد
 علينا وجه المضيق الى الحكمه وحده قلنا وليس فيه دور كما طوره هذه
 هو الوجه الحلي وهو اقوى ما وجدته للمعتزله في دفع هذه المفادته
الوجه الثاني تفصيل ومضاهي انا نقول ليس غلوهم ان يكون
 القلب له صاقت عتقا اظهره وكه يتبع لقولها فظهور انما ان يكون
 حسه او قصده فان كانت حسه قدنا هو مقصودنا ولا معنى لبرادها طوعا
 على الحكمه **وان كانت قبحه** فلا بد لها من وجه لاجلها فثبت وهو لا يخلو
 من احد وجوه ثلث اما لاجل مكنهم واما لاجل كليفهم واما لاجل ترك
 عن العقيب ما نفى والامتناع هذه الوجوه كلها باطله فيبطل ان يكون
 اما الاول وهو ان يكون فيها لاجل عقيبه فثبت ابطال لان حلق العقبة
 والثبوت والاعتبار في غاية الاحسان اليهم والبع ما يكون من التفصيل
 فكيف يقال بكونه قبحا **واما الثاني** وهو ان يكون فيها لاجل كليفهم
 فهذا خطأ لان القول مشهور وقاضيه عن تعرض للمنافع المستبده
 والدعوات الغايبه **واما الثالث** وهو ان يكون فيها ايمان كان لاجل
 تركه لغيره ما نفى والامتناع وهذا خطأ لان مغفلة التكليف وصحة
 ما هو لا يمكن تصور الامتناع بزيادة الباغي وحصول الاحتمال في العقل
 والتمك والقسر والامتناع من مذكناه من اختيار فلو منعهم بالامتناع
 والتمسك كان ناقضا لغرضه في كليفهم فثبت الوجوه التي يمكن ان يقال
 امتناعه في دفع هذه الخلق قد ابطالنا ما ثبت انه لا وجه لثبوتها فيكون
 يكون حسه وهذا هو المطلوب **الشبهة الثالثة**
 قولهم انفعال العباد غلوهم فثبت ولا شك ان التكليف متناول لها واذا كان

الأمر فيها هكذا كان التكليف مما كلفنا لما لا يطاق. **قلت** وهذا أنا فضل الحكمة
 وبسطها وإنما قلنا ان أفعال العباد مخلوقة فيهم فلا تستقر في خلق ^{من بعد} إلا
 وإنما قلنا ان التكليف سائل لما قلنا هناك كذا ذلك وموافقا ^{للمعنى} **قلت**
 وإنما قلنا ان الأمر إذا كان هكذا كان كلفنا لما لا يطاق فإن الفعل
 قبل ان يخلق الله تعالى يستحيل من العبد الخاذه ونعد ان خلق الله تعالى
 يستحيل من العبد الاستماع منه في كل حال لأن لا قدرة للعبد على الفعل ولا
 على الترك فيكون كلفنا بما ليس في وسعنا وطوقنا. **قلت** ان هذا إنما
 الحكمة فلان كلفنا الحجاب بالمشي والإحجام بالطين ان وأما الإحجام بالطين
 يعنى الشك والحمل والخوف وما كان معدودا من الشبهة لا يكون تعب
 في الحكمة. **والجواب ان هذه** الشبهة على كنهها مبني على ان
 أفعال العباد مخلوقة فيهم وهو باطل وكيف لا وفيه ابطال التوابع الشرع
 وهو ما لا يرد من بابا عليه الأبياء والحق امرهم كما ينبى هذه عليهم فيما يدرهم
 على قسطهم هذه. **قلت** شققة في خلق الأفعال. **قلت** وشيى بطله في
 الموضع بنسبنا الله. **قلت** ان كان الأمر هكذا فهو كلفنا لما لا يطاق.
قلت القول شكيف ما لا يطاق لأنه على سائر هذه هيكم المتكسبة
 وهو مقدر على أمركم المايد فلانما عولم على انفسكم وعيكم على وجه
 كما تستقر في نواصيغ الذميمة بغوث الله. **قلت** وكوله كلفنا الحجاب بالمشي
 بعد من المشقة فلا يكون معدودا في الحكمة. **قلت** وأي شققة اعظم
 مما ذكرتم وأي شققة اقبح مما انتم فان كلفنا لما لا يطاق بالاضافة الى ما ذكرتم
 من اضافة العبايح والنواصيغ الى الله تعالى وصبركم عن قدرته وحضركم
 ما نأبته على جميع وجوهها واحوالها هو غرض من بحر كلى لا يعد بطلا ما هو

الشبهة الرابعة قولهم كان ^{عبد}
 وأما امرهم بتفصيل ما فعله وما هم عن امركاب معصاة من امر عقيب
 امرهم وما هم من تنقيصهم عن امثال او امرهم في تحصيلها
 ونعيرهم بواقعها ما همته وان كما هو ممكنه من ذلك واعطاء العقيدة
 عليه وان كذا قل بغيره بالضرورة فتح ما هذا لعله ويغيب من الشققة
 والعبث ومعداه ويصيرك من عقلة وهذه الصلوة لغيرها طائلة في
 حق الله تعالى. **قلت** خلقنا للعباد وتكليفهم مخلق الملبس ويمكن من احوالهم وفضل
 ودعاهم الى محال لغز الأوامر وان كذا بالمتاحي وهذا بنا فضل الحكمة وبه
 متشابهة. **والجواب ان هذه** كروية من اوجه كثيرة أما أولا
 فاننا قلنا ان في خلق الملبس مصالحه عظيمة ونفع كثير اما بالاضافة اليه
 فلان الانسان عليه التكليف وفعله به كالحسان الى سائر الكلفين عليه
 وأما بالاضافة الى عين من الخلق فيكون خلقه ادخل في العبيد والبلوى
 على نفعهم الثواب ومكة الخلق لأجل محالته في كل ما وشئ به وادلى
 محل عدوه كما قال تعالى لعلوكم فيها اناسكم. **قلت** ونقص الله الذين
 امنوا وعين ذلك من الايات ليعلم مشغرا بالبلوى والحق. **قلت** وإنما بناينا فلان
 الحال في خلق الملبس كالحال في خلق الشبهة فاذا كان خلقها لا سكال في ضيقه
 مع ما فيها من الاغراء بالبيع وبشبهه هكذا الحال في خلق الملبس. **قلت** وأما
 بالثبات فلاته انما كان يقع خلق الملبس كذا دعوا لو كان خلقه من اجل الا
 شققة كما ظنوه فلما اذا كان الغرض به ما ذكرناه من الاحسان اليه
 بتكليفه ومن يادة البلوى في خلقه لسائر الكلفين فالعشاد انما فضل الله

فاما خلقه فهو من الما حقيقته لان المعصية ممكنة من الخلق مخلقه وغير مخلقه
نعم اختلف الشيطان في خلق ابليس وما يقع بسببه من المعصية
 مع انها مما عاين خلقه في الابد فالذي ذهب اليه الشيخ ابو حنيفة
 لا يعصى بخلق ابليس الا من كان يعصى لولم يكن بخلق وقال ابو حنيفة
 الخو وحصول الزيادة في المعصية خلقه على ما كان لولم يخلق وهذا
 هو المختار ويدل عليه امران اما اولاهما فلان في وثوبه وهربه وجره
 وتحويله زيادة في المعصية لا يخفى وما يبرهنه من دقة واما ما كان في
 الشئ فبإشادة الى ما ذكرناه كما قال وما كان في خلقه من مزايا
 الا ان دعوته فاستجبتم لي وقوله تعالى الشيطان سولهم والى الله
 وغير ذلك من الآيات التي تشهد بظهور حصول المعصية لاجله وبسبب
 بعينه **فاما امثال** الذي ذكره في حال السيد وسيد فليس
 مطاها للقول بالمرين اما اولاهما فلان المال مفروض على ان المشبه لما كلف
 عبدا خبسته امر من يتقربهم عنها ولعنهم عن الايمان بها ولا يشك
 في وقوع مثل هذا فان الامن بالمفسدة فيمنع وليس وذا لما ذكرناه من خلق
 ابليس فان الله تعالى ما آمن ابليس بالادعوا والاضلال واما امن بالاعتقاد
 والاحكام لامن الله فاما الايمان لنفسه ونفسه استكبر وكان من الكبر
 واما آياتنا فلو انما انه لم يامن من نفسه بهم وكلمه من يدعوهم الى مخالفة
 امره ويطهر عن تحصيل ما فيه مع ذلك ايضا لان هذا العكس له في
 الاجور انما بهم من غير تعرض لهم الى درجات ومناقع عظيمة حتى لو فرضنا
 ان الملائكة ختمت كما لا يخفى ابليس عن ذلك من جهة السيد كما في حق
 ابليس ولا شك ان التكليف بخلق ابليس هو امر والثواب على مخالفة وسو

افتر

او قرو اعظم منه اذا لم يخلق له من خلقه مزيد فخص وابتدأ كما يشهد
 على هذا في قوله تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا ابليس
 حربه ليكونوا من جناب السعير **السبب الخامس**
 قوله من الله انما الله انما لا يمان به والتصديق بخلق الله والامان منه بما
 ذكرنا **محال** لان الله تعالى قد علم انهم لا يؤمنون واحده عنهم انما
 انهم لا يؤمنون فلو وقع منهم الايمان والحال هذه لا بد من ذلك الى ان لا
 علم بمخلقه وضيق العاقد كذا والجمل والكذب في حقها عالان وما ادى
 الى الحال فلو يحال فارتد التكليف مثل هذا يمكن محال وهذا اسقى الحق
 وبسطها الحق من سان الحكيم الا تكلف الا ما يمكن حصوله **والجزء**
 اما الاشم ان وقع الايمان من الكافر محال لانا سنقره فيما بعد ان الغيرة
 على ما كان المعلوم صحيحا وانه ممكن وبسط كلام عباد ولا نسلم ايضا ان حصول
 الايمان من الكافر يقتضي الى انقلاب حكم الله تعالى محلا وضد ذلك كذا وبانه
 ان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به فان كان له واقعا على العلم وهو
 وان كان عين واقع على العلم بانه عين واقع فاذا فرضنا الايمان واقعا
 لغيره القطع بان الله تعالى كان عالما بوقوعه في الاول وان فرضنا انه عين واقع
 وجب القطع بانه كان في الاول عالما بانه عين واقع واذا كان الامر به
 هكذا اقول ان فرض وقوع الايمان مدلا عن الكفر لا يقتضي بعين العلم بل
 ان يكون القائل في الاول هو العلم بالايمان مدلا عن الكفر وهذا لا مانع فيه
 وهكذا القول في الخبر الحروي على هذا الجري وسبقنا هذا الكلام من قبل انما
 اذا حكمنا في صحة العبد على خلاف المعلوم فلهذا الكلام على ما ذكره هاهنا
 ولم يكن من شبهة العقلية الا ما اعتمد عليه صاحب التمهيد فانما

ما ذكره غيره من الحكماء فقد اختلفوا ذكره تركبه وضعفه
الفصل الثالث في كرم بطاعتهما
 انما ان المحابن على طاعتهم يزعمون ان الله تعالى هو الذي اصل اكثر
 الخلق عن الدين وضربهم عن سبيل النبيل. وانه خلق فيهم الكفر والغيبة
 وعقد كفاياضهم بحيث لا يحض لهم عنها ابدا ووردوا في صورة قبيحة
 هذا انما يتكفون بها ومنها ما يدل بزعمهم على الاصل ومنها ما يدل
 على الطبع والحكم ومنها ما يدل على العسة والعس والاحمال ومنها
 ما يدل على نفي الهداية فمن يوردون هذه دلاله على خلق الكفر والفساد
 وقيل عن رجل منهم يعرف بان احد عبدا لوكبه انه دهم ان الله تعالى
 لا يخلق الاصلاح في الخلق ابدا وانما الذي يحوز في الحكمة منعه هو انهم
 على قلوبهم وبطبع قلوبهم كفتهم وشكرهم فاذا اقلوا الكفر فقد استحو
 اصله الله لهم بالمنع من التوبة والامانة وهذا فاسد وما يبطل به من
 الحديث من احوانه مبطل منذهب لا يظلم قوله في شك اقوالهم والذين
 اليه ايمه الزبانية والمجاهدين من المعتزلة وغيرهم من علماء الدين ان الله
 تعالى قد هدى جميع الخلق الى ما كفهم ما لا علام الله ونصه الاذلي
 الداعيهم وراح عليهم وانه لا تضلهم بعد اذ هداهم ولا يلبس عليهم بعد
 ايضا لهم. ونحن الآن نورد ما جعلوه عدا لهم من الامي المشاهدة في هذه
 الانواع ونبطل تشكيكهم بها وانقطاع غلايتهم ووسايلهم عنها بقول الله
 بعد ان تكلم على اطلاق لفظي الاصل والهدى بيان معانيهما وضبط محاسنها
 فلا حرم من الكلام في هذا الفصل على تنبيه وانواع اذ بعت

اما الشهيد فنذكر فيه استعمال لفظي الاصل والهدى
 وفيه محان. **الاول** في بيان ما يستعمل فيه لفظ الاصل
 وهو يطلق ويراد بمكان سبته. **اولها** الصبي والاعوان والميل عن
 الطريق والعزير والمعه. وهو نحو قوله تعالى واضلهم السامري وقوله
 واصل فرعون قومه. وقوله لقد اضلني عن الذكر لقبة اذ جاني اي ضلني
 واعوانني. **وامنها** بمعنى الاضاعة والهبوط والابطال ومنه قوله
 اصل فلان ذا خلعة وصل على فلان متاعه اي قات وصل على كذا الى
 وقات. قاله. **دهين**
 ان الرزية لارزبه مثله. ماسع عطفان **موم** صلت
 سبب فقه ما لرسنها وستد ما الطباع. وعلى هذا يحمل قوله تعالى
 اولئك الذين خسروا انفسهم وصل عنهم ما كانوا يفترون. وقوله تعالى
 الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا. وقوله تعالى بل ضلوا قطعهم وذلك
 افسكهم اي فسد بهم وقت الحاحم والدفاع عنهم. ومنه قوله تعالى فقل
 بضل اعمالهم. اي لن يبطلها. وقال تعالى الذين كفروا وضلوا عن سبيل
 اصل اعمالهم. **وثالثها** في العقوبة كما قال تعالى ان المؤمن في
 ملكه وسفر. وشهد له قوله يوم تهبون في النار على وجوههم. وهكذا
 قوله تعالى بل الذين لا يؤمنون بالآخرة في العذاب والاصل البعيد.
ورابعها استعمال الاصل في معنى وحدان العبيد كما يقال له صفت
 فلان اذا وجبته بحد. واحصت الارض اذا وصفتها حمة الميت وقوله
 عمرو بن وهب كرتب محاطب محاسنا السلي لله ذكره ما في تسليم قاله
 ما اصابكم وشانكم فما الخلاك وما اصابكم فما المحاسن

والنهي

على هذه الصفات المدفوعة وعلى هذا المعنى محل قوله تعالى واسئله الله على
 اى وجهه صلا وقوله تعالى ان تدعون ان تغدوا من قبل الله **وخامسها**
 صفته النسيان **كقوله عز** وثلا ان تفضل اجدا قد كثر اجابها الاخرى
وسادسها معنى الدخاب عن الله والعقله عنه **وهذه** الخوقله
 تعالى ووحدك ما لا يحدى اى وجهك ما فلا يحا ان اذكر به من لونه والكراية
 ونعما الى السلال مستعلا في غير ما ذكرناه في طاهره وحقيقته راجعة
 الى عدم المعاني **فهذه** المعاني لية لعلها لفظ الضلال في لسان اهل الادي
 اذا اطلق **فاما** ما يحكى عن بعض المتكلمين من استعمال اصل معنى لكم
 والتسمية كما يقال عدله اذا ساء وفهم كيت ما لعداله وجل على هذا المعنى
 قوله تعالى **افزات** من الصلاه هواء واسئله الله على غم وقوله تعالى **ايدي**
 ان تدعون من اصل الله اى تحكم عليه ما لعداله ونعاه به فهو ضعيف لا
 لم ينقل عن ائمة من ائمة اللغة واستعماله في هذه المعنى ولهذا لم يورد
 المحقق في معاني اصل ولا ذكره الزنجيري في معاني افضل في تفصيله وهذا
 يدل على انهم لم يستعملوه في هذه المعنى **ومحتمل** الآية على ما ذكرنا من
 الوعدان للشيء صلا كما قرئناه **فهذه** معاني الضلال
البحث الثاني بيان ما يتعلق فيه لفظ الهوى
 وهو يطل ويؤديه معنيان على وجهها **اولهما** البلاء والاساءة والقر
 لما في السداد واستعماله في هذا المعنى كمن مطرد في لثانهم قوله تعالى
 لعنه اهل بي الطريق الى دلي عليها وهدت الهمما اذا احتجبت ليل يفتح
 في هواء **وقال** جريد بن الصخر

فلما تضمنت كتم منهم وقد ادى عواصم الى علم غير متجدي
وقال **طوره**
بحور هما الملاح طورا وهتدي
 وهذا المعنى في الهوى هو نقص المعنى الاول في الضلال وهو الصبر
 والاعوجاج كذا **وعلى** هذا المعنى من الهوى وزدات من لفظ كبيره
 كقوله تعالى ان طيب الهوى اى اصاح البليل ويانه **وقال** تعالى **هك**
 لسان وحيات من الهوى والفريقان اى دلالات وبنات **وقال** تعالى
 فاما ثود فنيانهم فاستجروا **التي** على الهوى اى اوصها لهم لا اثم وهذا
 فاولا الا لما ذكر على الجمل **وقال** تعالى **واكل** ليهدي الى صراط مستقيم
 وهذا المعنى في القرآن لا يحصى **فانتهى** الطفره المطلوب والفرق
 بالخطوة من الركب الحزله **وهذا** كيت في لسان طاهر استعماله
وقال **ذهبي** ابي سئله
عظيمين في طيب معني هذين **ومن** شيوخ كرام الجدي طوره
 يزيد يدك طهر مما اما ما من لجه وحصل الاحدونه وكم الذكرا بصلاح
 ما شجرين عيس ورسا وبجها لما محاله من الجاهل من اجل الصلاح
وقال **كعب** بن زهير مدح رسول الله صلى الله عليه وسلم
ملا بهاك الذي اخطاك نافله القرآن فيه مواعظ وتقميل
 اى قفى لك بالطفره والعود بعد المراد وعلى هذا المعنى ورد ايات كثيرة
 كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يحمدونهم في كل عام ومعنا
 انه اوصهم الى مطلوبهم وقضى لهم ما فؤن بما اعطاهم واكرمهم وليس الامر
 بهذه الاله الدلالة والسان لانها وزجت في شان اهل الجنة ولا كيت

هناك عليم ولهذا قال تعالى من تخلف الامم في جنات النعيم **دعواهم فيها**
 سئل اكل الشجر ومعه ذلك انهم ظفروا وقادوا واقلوا **قوله تعالى**
 شهيدهم ونضج بالهم **ولا تكلف** تعبدا لقتل اضلا وانما العرض مادكنا
 وهو انهم ظفروا بسرف الملبس وعظيم الحوز واطبات بهم **البلد** وعلى هذا
 محل ايضا قوله والله لا يهدي القوم لغاوتين **وقوله تعالى ان الذين**
 يؤمنون بالآخرة لا يبيعهم الله وليريد الله تعالى ليس لهم ولا اوصع الاجل
 ولا يبيعهم عن الدين وكف وقد قال فاما مؤد فديناهم وكلاه الله تعالى من
 عن الناقص وانما العرض مادكنا وهو حصة عالمهم وفيهم مستقبلهم
 من زمان الحين **ومعجزى في كلاله** احكامنا ان الهوى يستغل في معنى
 الاداء وهو قهري **والفقير** انما نفع الظفر للعبة والفقير بالمطلوب
 لا غرض صايبان معاينها للفقير والمستهلكة في الشايم وليريدون ماقر
 بالمعاد الاخرى ولا قايدين سواب ولا عقاب فيعمل عليهم **نعم**
 يكون الهوى مقدا النفس الموصول الى الجنة من حيث انه طهر بالعبادة
 والمطلوب لا من حيث انه نفع الآخرة لما ذكرناه **فاما** لفظ الهوى على
 لكم والتسبيد كما ذكرناه في لفظ الضلال **ومحل قوله تعالى** يريدون
 ان تهدوا من اصل الله اولي يريدون ان تسهم متدين فديناهم الله تعالى
 صاين **فوق** ضعيف لم ير حصة نقل ولا حكماء اخبرهم الاوب **فاما** الا
 فريد الى ما قيل من المعاني السابقة فعل الهوى فيها على القول بالظفر
 ويحصل العرض **ومحل الضلال** فيها كل العقوبة فكون معناها يريدون
 ان ينجوا القول من ان الله له العقوبة **من** من حكمته الى هذا التكليف
 فاما بزيادة التوفيق والتسديد فلا طمعه بنا الى حلاله من الله

بش

بحت النفس الذين ذكرنا في الهوى اما الايضاح والبدالة
 والبيان **واما** القول والظفر بالمقصود **فعل** من اجل قوله تعالى
 والذين استلبوا اذانهم هوى **وقوله** انهم فيه **اموا** بهم **دعواهم**
 هوى من غير حيلة الى كل معنى ثالث وقيل **وقيل** من طهارته
 كما لفتا قدسا وكذا بالحقيقة **داجع** الى ما قرأناه انما من المعاني
 الذين ذكرنا **فاذا** تميت هذه الفاعلة فليرجع الى ان ما اورد
 من الاقوال **الادوية** **النفوس** **الاولى** **الآيات** **التي**
 يذكر فيها الضلال بخوفه **تعالى** من سوره الله ان تعبدوه بشي
 الإسلام ومن يرد ان يضل **يخجل** من يرد ضيقا حكا كما يضرع في السماء
 وقوله تعالى يضل **كثيرا** **وهي** به كبر **وقوله** يريدون ان يهدوا
 من اصل الله **وقوله** تعالى ان يخلص على هدايتهم فان الله لا يهدي من يضل
 وقوله ومن يضل **فليرجعه** **ولما** من ثبأ **وقوله** تعالى ويضل الله
 الطائين **وقوله** تعالى فان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء **وقوله**
 تعالى كذا يضل الله من هو مشرف من تاب **الى** امثال ذلك من الآيات
 التي فيها كذا الضلال قالوا اخبر الله في هذه الآيات بانه الذي اضلهم
 عن الدين وضياعهم عن سبيل النبيل وهذا لغوه ما من الحكمة **ويك**
والجواهر **اوردوه** **من هذه** **الاي**
 على تنجيب **الشيء** **الاول** **منها** **حلي** **ولما** فيه معهم مقامان
المقارن **الاول** **منها** **حلي** **ولما** فيه معهم عن الاستدلال بالشيء **وقوله**
 لهم انكم معاشا الحادى مع اعتقادكم اضافة كل شيء الى الله

المراد بالهيك في الآية وشرح الصديق جواب سعة المؤمن على إيمانه والمراد بالضلالة
 وصغر الضلالتة هو عقاب من جعله الكافر على كفره فقلنا يكون معناه الضلالة
 من يرد الله أن يهديه أي يسهل له من ذلك في الدنيا فرجا وشروا وفيه
 ولهذا يرى المؤمن في الدنيا خلافا تاما عما عند الله. ومن يرد أن يضل
 أي يعاقبه فيجعل له من ذلك في الدنيا ضيقا وعسرا وقلما ولهذا اتى الكافر
 في الدنيا مغرورا لأنه ليس من فتح الله وزعمه **ثالثها** جواب بعض
 المتكلمين وهو أن يكون معنى الهداية هو اللطف ومعنى الضلال هو منع
 اللطف على وجه آخر. وتعيده على ما ذكره هو أن الآية إنما نسبت من أجل
 التفسير لما يستعمل من كذا الضلال والهدى المذكورين في كثير من الآيات
 على وجه الكتب والإصحاح على تعريض شواهد. ويحتمل أنه لما سبق ذكر قوله
 تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء. كان قابلا يارب كيف تضل من تشاء
 ويهدي من تشاء قال محييا له من يرد الله أن يهديه فان هدايته تكون بشي
 الصديق وكسر الحواطر إلى دعوا إلى المات على الإيمان والامتثال عليه
 ومن يرد أن يضل فإضلاله يكون أن يجعل ضلته ضيقا عسرا وكسر الحواطر إلى
 وتبليطها عليه. فيكون ذلك ضارفا قاله عن الإيمان والدين. فمنه الوجه
 الثالث أن ما وصفت فينا ويل هذه الآية والله كلين وجوه كثيرة
 غير هذه وهي في الحقيقة واجبة إلى ما ذكرناه. وأما الآية الشارة
 وهي قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وما يضل به إلا الفاسقين
 وفيما أجندنا **أولها** جواب صاحب الكشاف وهو أن الله تعالى
 لما ضرب مثل البغضنة فضلتهم قوموا واهتدوا به الآخرون فاستاد الضلال واليه
 إلى الله هو على وجه الاستدراك المحاركي لأنه لما ضرب مثلا فصولا عدة فصار كالم

هو المولى

هو المولى لا ضلالا لهم ولا ضلالا في الحقيقة من عنده انفسهم كما قال تعالى
 في قصة الأصنام. ربنا أضلن كثيرا من الناس أو ضل عندهم. وتبين
وثانيها أن يكون المراد بالهدى هاهنا هو الاستدراك والسان إلى طريق الحق
 فما استجوه على قصد يقينهم وإيمانهم والمراد بالضلالة هو الضلال والافتقار
 طريق الحق بما استحقوه على كفرهم ومجدهم **وثالثها** أن يكون
 المراد بالضلالة هاهنا الهلاك والعقوبة والهداية الفوز والنجاة فيكون معنى
 الآية على هذا أيضا كثيرا أو ضل عنهم على الكفر والحد ويهدي به كثيرا أي يظفر
 بالنعمة وثوابه وتقوم على الإيمان والصديق. وأما الآية الثانية وهي
 قوله تعالى أن يردن أن يضل الله فلها تأويلان **أحدهما** أن
 يكون المراد بالضلالة الإهلاك والعقوبة والمعنى أن يردن وهو استمها
 وأرد على جهة الإكثار جاء من هو عند الله حكاه سنن **وثانيها** أن يكون
 المراد بالهدى هاهنا الاستدراك إلى طريق الحق وما ضل به إلا الفاسقين
 معناه أن يردن أن تفسدوهم إلى طريق الحق وهم قد استوجبوا النان
 فاما حل الضلال في هذه الآية على الحكيم والسبب فهو ضعف كبره
 ولا تذكروا النعماني مما عمل في المعصية في نعان أفضل. كما قرئناه
 من قبل. وقد أكر أن يضل على أي يضل الحري استسهاده بسبب جهل
 قال. فان ال شرى الداح حتى اسرى ضيقه وقوسا بغير ذلك
 على جهة هذا المعنى. وقال أن المراد بقوله اشربي اطهر في حال شرب
 الأطا إذا ظهر في الشرب للحق. والحق شديد أن مراد طرف بقوله اشربي
 أي شربا شرا كما يقال أهد المعبر إذا صار دأدا في غفقه وأحرب
 الرجل والحوا إذا صار دأدا وأحرب ومحارب في ماله. وهو أحد معاني الفعل

ففيه لغة ووصفها • واما الآية الزاجعة وهي قوله تعالى ان تجزى
 عن اهلها فان الله لا يهدي من يضل وما لهم من نكير • فيها وجهان •
اخذها ان يكون المراد بالضلال هاهنا العقوبة ويكون معنى الآية ان تجزى
 عن اهلها في الدنيا مع انهم قبل الصلوات لا يصيبهم الشقاوة في الآخرة • فان الله
 لا يهدي في الآخرة من عذبه كاله طير الجنة بل يعذبهم عنها ويوحده الى
 الدان • **وقاينهما** ان يكون معنى قوله يضل اي يجره ما لا كما يقال
 احببت فلانا اذا وجدته مجرورا فيضرب معنى الآية ان تجزى عن اهلها فضاية حر
 وقضاي امرك بلوغ اليقين والتعريف لهم فاما هدايتهم فهو مال في فيه
 موحى على الضلالة • اما لا يهلك عنها فلا حيلة لك في هدايته ولا ياقه
 لك عليها • واما الآية الخامسة وهي قوله تعالى • ومن يضل فلن يجده
 وليا من شئنا • فلما عنيان • **اخذها** ان يكون المراد بالضلال هاهنا
 العقوبة • ومعناه ومن يعاقب فلن يجده ناصرا وهكذا يلوحه عن عقوبته
 ونقضها عنه • **وقاينهما** ان يكون المراد بالاضلال الحدان منع الا
 يكون معناه ومن يحمله منع اللطف عنه فلا احد يهديه • واما الآية
 السادسة وهي قوله تعالى ويضل الله الظالمين • فيها معنيان ايضا
اخذها ان يكون المراد بضلالهم عقوبتهم لاستحقاقهم اياها • **وقاينهما**
 ان يكون المراد بالضلال حد لا يمتنع ايضا منع اللطاف لانهم لا يستحقون
 كما قرئناه غير مرة • واما الآية السابعة وهي قوله تعالى يضل من يشاء
 ويهدي من يشاء • فلا تذهب نفسك عليهم حسرات فلا علة لهم بها ولا فخر
 لان الله لم يفرج فيها بائنا بعد الخلق عن دينه ويضربهم عن سبيله • واما
 وزيوت مطلقا وقد ذكرنا ان الضلال عذب اطلاقا يحمل معان فلا

من

كانت شواهد الحكمة وظهرت ايدى القبل على ان الله تعالى لا يضرب عاذا
 عن الذين ولا يبتس عنهم المح ولا يخلق ضم الضلال وحسب تدبير هذم
 الاى على المعاني اللادقة لاسرار الحكمة • والدليل القوي وقد ذكرنا
 من قبل ان من حمله معنى الضلال هو العقوبة • فمثل قوله تعالى ويضل
 الله الظالمين • اي يعاقبهم على ظلمهم وهكذا القول فيما ورد من آيات الشغل
 بالضلال كما قرئناه • ويشهد بالفساد فينا شيان الآية في قوله تعالى
 آمن من له مؤ على قرة حسنا • ولو كان كاذبوه من خلق الضلال
 كان معنى لقوله ان الله عليم بما يصنعون • فقد بان لك ما ذكرنا وأوجها
 هذان الحديث • فسداد عقلهم عن الحق على كره الله تعالى هو الخلق
 للضلال في الخلق والموتى لضربهم عن السبيل واغواهم عن الطريق
 وانه تعالى هو المتولي لهدايتهم الى الخير والاشارة الى دين • كما صرح
 في كتابه الكريم في عرابه كونه تعالى ان عيسى الهدي • وقوله تعالى هدي لنا
 وبينك من الهدي والفرقان • وقوله فاما عود فديناهم فاستجبوا الدعاء على
 الهدي • وان هذا القرآن يهدي للتي هي اقرب • وقال وانك لتهدي الى صراط
 مستقيم • صراط الله الى عين ذلك من آيات تقضي بان الله تعالى يهدي
 الخلق وان شئهم الى مباح الخير وطريق الصلاح والارشاد • واذا نظرت
 في القرآن وصدته عسا قتلوا من الصريح ما هدايتهم للخلق كما قال تعالى • والذ
 حاكمة • وايضا لهديتهم سبيل وان الله لمع المحسنين • وقال تعالى والذين هدى
 اذ هم هداة • واما هم رضوان • كما هو مقتضى الحكمة على نعم اوفى المحسن • فان
 هذان هذان الحديث • حيث قالوا ان الله خلق فيهم الكهن وعقده بانهم
 بحيث لا يحصل له عنة محال • سبحانه الله عما يقول الظالمون • وتعالى

عاشية اليه الجاهلون • فذا هو الكلام على تعلوقه من الايات
لانه يذكّر فيها الضلال تحريك الى هذا التحقيق •

النوع الثاني الايات التي تذكر فيها الطبع

والحتم والفتاوة والفعل والحجاب والسد وعين ذلك وهذه الخوقة ما
اولك التي طبع الله على قلوبهم وسمعهم واذا هم على قلبك
وقوله تعالى واضل الله على علم وحتم على سمعه وكنيته وحصل على فهمه
فمن فهمه الله • وقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك واصل على قلوبهم
اكنه ان يسمعوه وفي اذانهم وقرا وقوله تعالى انا جعلنا في اعقابهم غلا
ففي الاذقان فهم مقتبون • وقال وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن
خلفهم سدا فاعشيتهم فهم لا يسمعون • الى غير ذلك من الايات •
قالوا فاجب الله تعالى انه طبع على قلوبهم وحتم عليهما وحصل على انساؤهم
الفتاوة وسد بينهم وبين الايمان وقال بينهم وبينه جهنم لا يؤمنون
ذكره وفيه اذلاله على الله تعالى هو المتولي لذلك كله ومع هذا كيف
يقال بانهم مقلدون من فعل الايمان وانهم قاريون عليه مع ما هو فيهم
من هذه الامور • وهذا تناقض الحكمة وبطلانها • **والجواب عما اقول**
من هذا النوع يجوز ان يقال على من غير • **المذنب الاول** من
الاحمال وقول لما انت به كان العقل انه تعالى يحكم لا يقبل شيئا من
القباح لعله بقبولها وعمله ما يستغايه عنها وتقدرت قرا عبد الحكمة
لا اذله لانه اسلمها • فاذا اتهم ما قلناه ثم ورد شيء من طواهن
الشئ يكون سفيما قلناه • وبما وبيله على مقتضى ما ذكرناه لاننا

تدبر

قد برزنا فيها سلف ان جعل الدلالة الصليبة على غير مدلولها محال لا يمكن
تقوؤه وجعل اذلة الخطاب على الحجاب محتمل فاذا تعاضدا فلا شك ولا مريد ان
التصرف في المحتمل اولى من التصرف في غير المحتمل فيجب سريعا على معانيهم
الدالة العقلية لاننا لو لم نجعلها على نكته الذي الى نوافض الدلالة وانما
هذا هو المنهج الحق من حيث الاحمال • **المذنب الثاني** من غير

المعصل ومحصل المقصود منه وما ان التلخيص عما ذكرناه من ادعاء

المسلك الاول اعني صاحب الكشاف وما قبله ما قاله هو
انه لا حتم هناك ولا طبع ولا عيشه ولا سب ولا شيء من هذه الامور الخالية
وانما هو كلامه وادب على سبيل الحاد وهو محتمل ان يكون من كلامه
وهو الاستعانة والتسل • اما الاستعانة فهو ان يجعل قلوبهم كان الحول
فيها ولا خلص الى ضمايرها من اجل اعراضهم عنه واسمكاهم عن قوله •
واسمكاهم عن احد من كاهنهم مسوق عنها بالحتم والبصائر في كفاها لا محمل
لانت الله الظاهرية كاهن في اعشيه • واما التسهيل فكان تسليها لهم حيث
لم يتفقوا بالامور الدينية التي كلفوا وحملوا من اجلها ما ساءت سماتها
ومن الامور بها الحتم والعقوبة • واما اسناد الطبع والحتم والفتاوة
الى الله تعالى • فليست على عرض عظم • وهو ان هذه الصفات اعنى الطبع
والحتم والفتاوة لغير من كفاها واسما وسوخ في ماضيا كالشيء الذي خلقه
الله فهو لا يمكن تغييره ولا تحويله وصلا في ثوبه كسوت الصورة واللون لان
الدية وارادة ما عية على كفاها حالهم وشاعه امورهم وشراحه طبايعهم فمن
مخلص ما ذكره الزمخشري وقد ذكرنا في وجه الاستناد لها هذه الامور الى الله
غيب هذا يمكن ان يكون حيا بما ذكرناه في هذه المسئلة ونحن نذكر

المذنب الثاني من غير

المشكل الثاني ان تكون الآية واحدة

على جميع المثل كقولهم سال به الواوي اذا هلك وطارت به العنقا اذا طارت
عنته وليس الواوي ولا العنقا على في حلاكه ولا في طول عنته وانما
مشاغل حاله وحلاكه محال من سال به الواوي وفي طول عنته محال
من طارت به العنقا فكذلك مثل حال قلوبهم فيها هي كلب من الحافى الخ
محال قلوب ختم الله عليها كقولهم اليك ام القوي لا تقربنا ولا تقربنا
لعلى نقتل في محافى الخ وسواء عن قلوبهم وهو محال عن ذلك كله
لغله بغيره وعلمه باستغايه وانما هو كلام سبق على حجة التمثيل بالانسان
كما حققناه

المشكل الثالث وهو انه لا يمكن

على الفطوح والسبب لا يؤمنون املا ولا ينفقونهم الايات والحمد لله
لهما الايمان نفقا انهم اعطوها لهم بنفعا استجركم العلم بانهم
الى ما هم طوعا وامارا الا انهم لم يوافقوا اذ لم يوافقوا الى ما هم
الا ان نفسهم الله ولهمهم ثم لم يفسدوا ولم يفسدوا لئلا يفسد عرسه
بالكيف غير عن تلك القسرة والاعمال الحتم والطبع والغشوة اشغاد
بأنهم الذي بلغ أمرهم في التضييق الكفر والافناء عليه الى حد لا يرون
عه الا بالقسرة والكما وهذا هو القسرة في وصف كالحام في الحمل
واختصاكم في الكفر والافناء وجعله في قلوبهم وممكنه في افئدتهم

المشكل الرابع ان تكون الآية واحدة

لما كان انهم يقولون وقد سمعنا من حاتم بن ابراهيم الخنزي في كتابه الذي هو
منهم في التذكير من قولهم قلوبنا في آفة ما يبرئنا اليه وفي اذاننا وقربنا

في ذلك

وممكنه في آفة • وقوله قلوبنا غف وغف ذلك من الايات الموضحة منهم
بالاصالة فست الامة مصدرة بالحتم والطبع والغشوة على بضائعهم
وقلوبهم من اجل انه يحكمهم والاستغناء لما وصفوا به انفسهم فهذا
ما حول عليه النجاشي في رد تعليلهم بهذه الايات وهو جواب متع
واف لهر صره احبها ما تنصبه اسرار الحكمة والافاء العقلية وما
ما تنصبه ادب اللغة والمعا في الحارصه

المشكل الخامس ان تقول ان الله تعالى

لهم صفة ولطف حكيمه فطر الخلق الانسانية وذلك فيها العقل
والهوى وجعل الانسان من احلها مزيد البواقي فلو حصل العقل من
مراح الهوى كانت دوافعه متوقفة على فعل الواجبات ولكن عن الحريات
ولو حصل الهوى عن مراح العقل كان مغرورا في حراياتهم فلا يملك
الحكمهم في استراحهم ولا يلزمهم التكاليف فان هو صدق العقل وجعله
عمدة له في مبادئة الهوى وسلطانا ينفذ به عليه الشهوة أمن من مكر الذين
وصادقوا على رفض الشهوات واساع صاها العقل وموجباتها ونحو
استجاب ما غلب الهوى وجعل العقل في اساره وصيرته في رفقته الشهوة
كان يتحكم ما الهوى كالاشد المقاد فلم يتفقد بالعقل حيث جعله موطلا
تعبه الهوى مقهورا سلطان الشهوة فمن اجل هذا اذا ان يقال نعم الله على قلوبهم
وطبع على قلوبهم بانقياد هذه الشهوات ليقه صان مطوعة لها في ابدانه ولحما
وصاد ما عاده للعقل كالمنع من الاستكان والرفع لمعك ليس الذي تنسلك
وساطتها فان العقل هو سلطان الله في الانسان الذي يبرئ به وسواس

ان

الشیطان والهوى هو من كذب البشير. واذ كان الهوى عالما للفعل احسن
 الشيطان كل ما حاد في جهات الخطا فذا وجه في اطلاق الطبع والختم.
 والله كين في دفع ما ذكره وبوجه من هذه وفيما ذكرناه غيبه عما
 وكما به ان شاء الله.

النوع الثالث لا يات اليه تذكر فيها

العتبة والاعمال والبرهان وفي التطهر اضافة ذلك الى الله تعالى
 كقوله فانا قد قضا قوماك من بعدك وقوله تعالى اني الاقنك نضل
 بجان قضا وكما من قضا. وقوله ولقد قضا قلمهم قوما قرون. وقوله
 تعالى ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا. وقوله تعالى وكذا كنينا
 لكل امه عظم. وقوله تعالى ان الذين لا يؤمنون بالآخرة نينا لهم اعمالهم
 فم يفتنون. **ولجواب** عما ذكره من هذه الاية كاذبنا في
 غيبة من الايات الحكيمة على منجهين. **المنهج الاول** منهما حلي وهو
 انا نقول ان على مقتضى احكامكم في الحرام كذا ما يتعلق بشي من الامور
 الشرعية. فبما اننا نقول اذا كان لا ينعى من الله تعالى فمعناه قال قاض
 يومكم انه لم يرد من هذه الايات ما هو الغنوم من طائفة الاكل لعل من زاد
 احب امرين اما ان يكون مراده هو مجرد الفاظ قاطع. من غير لزوم
 ذلك. واما ان يريد فيها معنى اخر غير ما اوردنا من ظاهرها لم يرد لنا عليه ولا نرى
 لنا على حال ومع هذا القول لا يمكنكم كذا ما يتعلق بشي من اجله الشرع ظاهرها
 ونصوصها لما ذكرناه فذا المنهج حلي. **المنهج الثاني**
 من حيا الفصل بقوله. **اما ما ورد في** لفظ الفتنة فلا شك ان لفظ الفتنة

يطلق

يطلق مراده معان كذا. **اولها** الاهلاك باللعن قال الله
 تعالى يوم نهم على النار يقتلون. اي من دون وقال تعالى ان الذين قتلوا
 المؤمنين والمؤمنات لم يمتوا. ومعناه سرقوا وأهلكوا.
وثانيها الامتحان والاختبار كقوله تعالى. ونبأكم ما لستم تعلمون
 فتنة اي محنة وامتحان. وقوله تعالى ولقد قضا قلمهم قوما قرون.
 وقوله ولقد قضا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا ولعلكم
 اي امتحانهم واختبارهم. **وثالثها** الاملال والنعيب.
 وتبليس الحق والاستدراج الى المغيبة. وهذا لقوله تعالى ما نبي اجمع
 يقتل كما الشيطان كما اخبر ابو بكر من الجنة. فاذا تممبت هذه
 القامحة. وهي ان لفظ الفتنة في معان بعضها يقع اطلاقا على الله تعالى
 وبعضها في موضوع الحكمة. فبما على جميع ما في القرآن من لفظ الفتنة
 كما ما يدق بالحكم دون ما لا يثبت كقوله عز وجل. فقول المراد بقوله
 تعالى فانا قد قضا قوماك. وقوله اني الاقنك نضل بجان قضا قوماك
 انما هو الاختبار والامتحان والابتلاء كما قال تعالى ليتلوكم فيما انكم
 ولستوكم انهم احسن عبادا. لأن العبد هو العبد والاختبار انما هو الاختبار
 فان ذلك لا يثبت بالحكم بل قوله. وكذا قضا قوماك من بعدك وزدت في
 بيان قضا قوماك اسرائيل في عبادتهم القيل والليل الشامي في اهلهم
 وادبهم الشهية هو ضرب من الاختبار والامتحان. وقوله تعالى ان في الآيات
 فتنة وزدت في شأن من عيب ما لستم تعلم. خبر الله بخصمهم وشتموا كلامه
 فان ادوا ان يهزم نفسه قاسا للروية على كلامه وهو قاسية. واما ما ورد
 ذلك وعلوا. واما قوله تعالى ولقد قضا قلمهم قوما قرون والمراد به الامتحان

والتشديد عليهم سماع الرسل وترك ما القوه من دبتهم وهكذا القول فيما
ورد من نصه بحسب ما قبله على ما ذكرناه. **وَأَمَّا وَدَّ فِيهِ نَذْرٌ لِمَنْ**
كوله تعالى وكذلك نينا لكل أمة علمهم. فالمراد أن وردوا الذين في
القرآن على وجهين. **أحدهما** أن يكون منسوباً إلى الله كقوله تعالى إن
الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر فساداً لهم. وقوله تعالى نينا لكل أمة علمهم
وبنبرذك. **وثانيهما** أن يكون منسوباً إلى الشيطان كقوله تعالى
ورين لهم الشيطان أعمالهم. فصدى عن السبيل وقال رين لهم الشيطان
لما لهم به يومهم اليوم وإذا كان الأمر هكذا فإن هاتين الكلمتين
من جهة الله تعالى أما تكون بحاق الشهرة ووطنه الهوى في القول فقل
هذا يكون معنى الآية نينا لكل أمة علمهم بأن جعلنا فيهم شوقاً وهوى كهم
استجابوا ما هو الهوى وتزكوا ما فزنا به في عقولهم فاعتقلوا بالهوى فاعتقلهم
وصيه مثل هذا ما يكون وشعاً ومجاناً. **والثاني** من جهة الشيطان
ومن عبيد من شياطين الألبس. أما يكون بالبناء إلى التبعيض وليس الحال
بما اقتضاه أن يكاد يقال تعالى فزينا لهم ما بين أيديهم وما خلفهم
وأما ما ذكرناه من كثرة الإغفال ولا نطعم من أضلتنا قلبه عن حكتنا وأبع هواه فأعلم أنه محتمل لما قلناه
أخبرها أن يكون معناه اغفلنا قلبه ما يحذر ولا وهو نزال الألفاظ لغتها
بأن لا يحرك في حقه ولا يكون لها ثمة. **وثانيها** اغفلنا أي وجعنا
كما فلا كما فعل الحيلة إذا وصفته بحيلة أو اجتهاد إذا وجته كذلك. **والثاني**
اغفلنا قلبه أي تركناه بغير سمه وعلامه أي لم نسمه بالتركيب ولم نجعله
من حكتنا في قلبه إلا بيمان من قوله خط عمل إذا كان غير محروس بالتقيد

والشك

والشكل عن الالتباس. **وأما ما ورد فيه على التطهير** كقوله تعالى
أو تلك الذين لم يجدوا الله أن يطهر قلوبهم فالمراد به أنه لم يصح لمطابقة
القلب بها حصل تطهارة القلوب وبكتسها لعلهم بأنهم لا يفتخرون بها ولا
تقع في جالهم فساداً لهم على ما أوردوه من هذا النوع.
النوع الرابع **الآيات التي تذكر فيها**
نفي الهبة كقوله تعالى. أن الله لا يهدي القوم الظالمين. وقوله تعالى
والله لا يهدي القوم الفاسقين. والظالمين. وقال تعالى أن الذين لا يؤمنون
بالله لا يهديهم الله. وقال تعالى أن الله لا يهدي القوم الذين كفروا
وعند ذلك من الآيات التي تستغنى بها بنفي الهبة عن الكهان والفسقة
قالوا فأنزل الله تعالى أنه لا يهديهم في هذه الآيات وإذا كانت الهبة
مستغنية عنهم فكيف يمكن الآيات بما أكتفى مع عدم هبة الله تعالى لهم
والجواب عما أوردوه من هذه الآية بخبره على منجهين كما سلف في غير
من هذه الأمور. **المنع الأول** أن قد بيننا فيما سبق أن لفظ الهبة يطلق
وناديه معان. **أحدهما** نفي الأدلة العقلية والانسداد والسان
ثانيها القول بالخطوة والطقير المطلوب والسعة فإذا كان لفظ الهبة
يطلق على هذين المعنيين. وكان الله تعالى قد نفي الهبة عن الكهان والفسقة
وصحله على ما لا يملك الإجابة العقلية وتقصير الحكمة ولا شك أن
حله على الوجه الأول لا يصح لأن الله قد هدى جميع الخلق وأوضح لهم الأدلة وأما
فلا يقال أنه لم يهديهم بمعنى أنه لم يبين لهم ما كفهم. فوجهه على الوجه الثاني
وهو أنه لم يهديهم بمعنى أنه لم يطهرهم بالمطلوب ولا أخطأهم بالعسر

البطانة

دون صورة من الصانع • وثانيهما ان يدل على انه قادر على صورة الصانع
 المعصية • **اما المنع الاول** فيه مساك • **المسلك الاول**
 هو انه تعالى قادر على كل الممكنات على سوا وجه
 الممكنات الصانع • فمما يكون تعالى قادرا عليها وهذا هو المطلوب •
وانما قلنا انه تعالى قادر لذاته فلما من يمانه في الصفات • **وانما قلنا**
 ان سببه ذاته الى كل الممكنات على سوا فلا بد لا يعقل محض محض
 ذاته بقدر وجوده مقدر • **وانما قلنا** ان من جملة الممكنات الصانع هذا
 ظاهر • وهذا كان الواجب منها واجبا عليها فلو كانت مستحيلة لما قبلنا عليها
 فيجب شمول قادرية الله تعالى لها والالزام ان يكون قادرا من غير قاصرة عن بعض
 الممكنات • **وانما قلنا** ان يقع القبيح هو حكم اضافي مانع لوقوع العقاب
 على وجه يحويكون الضرر طمحا والمحرك لنا الى غير ذلك من الوجوه • **والقبح ليس**
 من متعلقات القادر • **وانما قلنا** ان القبح لا يتعلّق بالقادر فلا يفتقر لوجوده
 ان الله قادر على القبيح • **لانما نقول** هذا فاسبهة فانا لم نجد ان نفس الصانع
 هو متعلق للقدر • حتى قال لنا ان القبح لا يتعلّق بالقادر • **وانما قلنا** ان
 الله تعالى قادر على القادر قيل على وجه يقبح نحوكون الضرر طمحا والمحرك لنا
 الى غير ذلك من الوجوه • **وانما قلنا** على الوجه الذي يقبح عليها • وفي ذلك خفي
 عن ضمنا من كونه تعالى قادرا على فعل القبيح • **المسلك الثاني**
 اما بقول الامور الواجبة على الله تعالى هو الالزام والعوض وغيرهما
 يجب عقده على الله ليس محلها • **اما ان يكون** تعالى قادرا او لا يكونه تركها فان لم
 يمكنها كان محسوبا • **اما من جهة** ويلزم ان يكون قادرا في فعلها كماله
 الذي لا يقدر على انصافها • **واما من جهة** الية • وفي ذلك بطلان كونه تعالى محسوبا

والحادث

والحادث بالعلل الموجبة وهذا لا يخلو • وان كان ممكنة تركها فلا شك في
 كون تركها يكون قبيحا كقبحها واجبة • **اما** ما كان تركه قبيحا • **واما** ما كان
 من كونه تعالى قادرا على فعل القبيح • **المسلك الثالث** هو انه
 تعالى يمدح ما يكونه غير فاعل للظلم والمدح لا يعقل بتركه المعقل الا اذا كان
 واجبا عليك • **فما** ان يكون الله تعالى قادرا على فعل الظلم والباطل ان يكون
 ممدحا بتركه • وهذا هو المطلوب • **وانما قلنا** ان الله تعالى يمدح ما يكونه غير
 فاعل للظلم فلان الامعاء منعقد على ان قوله تعالى ان الله لا يظلم شيئا
 وقوله تعالى ولا يظلم بك اجد • وقوله تعالى وما ترك بظلم للقييب •
 واراد به مودعه القبح والسما على جلال الله تعالى • **وانما قلنا**
 ان التمدح بهذه الامور لا يعقل الا لعبد القدير عليها • **وانما قلنا** بالضرورة
 ان من ليس قادرا على ان الشئ لا يعقل منه التمدح بتركه بل بعد سمعنا عقله
 ونراة في عهده • وهذا فان المقعد لا يمكنه التمدح بترك المساو
 للبرطان وطره الحداول ومحاراه الحيل العنان لما كان غير قادرا
 على ذلك فلو تمح بذلك لعبد من استقامته والحون وبفعل منه العترة • **فانما**
 بكل الله تعالى قادرا على ما ذكرنا لم يحسن منه التمدح فلما وقع الكلام
 على التمدح بهذه الايات • **وجب** ان يكون الله قادرا عليها • **فثبت**
 ذكرنا • ان الله تعالى قادر على فعل القبيح •
المنع الثاني ان يدل على ان الله قادر
 على القبيح القبيح المعصية • **والمنع** منها صورة اربع •
الصورة الاولى الظلم • **والذي يدل** على قبحه تعالى على الظلم هو انه
 كذا في ان الله قادر على تعذيب الكفرة على كفرهم • **والحتم** جافنا وهذا

وذلك التعذيب لما هسته وحقيقته مقدر الله تعالى وبك الحقيقة لا شيء
 على سائر الكثرة منهم فاذن الله تعالى قاض على تعذيبهم من غير ساقطة شر
 هو الكثرة وهذا بعينه هو نفس حقيقة الظلم ومعناه فبان يكون قاضاً
 عتبه • ويؤكد ما ذكرناه ان الواحد بما قاض على تعذيب الغير من غير
 ساقطة حرمه فبان يكون الله تعالى قاضاً على ذلك أولى وأحق • **ل**
الصورة الثانية الكذب والذبح
 على ان الله تعالى قاض على الكذب هو انه قاض على ان يقول العالم ليس بشي
 واللفظ بلفظه العالم مع قوله قبحه لا يتوقف على اللفظ بلفظه ليس بشي
 لك في ان الله تعالى ان سلفه بها من غير اللفظ بلفظه ليس بكل من قد
 على مجموع امور لا يكون البعض منها مشروطاً باللفظ الآخر فبان ان يكون
 قاضاً على كل واحد منها عند غيره الا على الاخر • وذلك يقتضي
 ان يكون الله قاضاً على ان يقول العالم قبحه وذلك لعنه من ذبحه فبان
 ما ذكرناه ان الله تعالى قاض على الكذب • وقدرنا فيما سبق ان قبح الكذب
 مغلوب بالضرورة لا سيما اذا كان ما عن يمينه او دفع صريح فوجب ان يكون
 الله قاضاً على قتل القبيح • **الصورة الثالثة الخجل**
 والذكر يدل على كونه تعالى قاضاً على الخجل هو انه تعالى قاض على ان يقول
 كعبته على غلوا القتل وهي غلوه ضروره ومن قبحه على سائر فهو قاض
 على ضده فاذن يلزم ان يكون الله تعالى قاضاً على الخجل وقبحه مغلوب بالضرورة
 فاذن الله تعالى قاض على القبيح وهذا هو المطلوب • **ل**
الصورة الرابعة العيب والذبح
 على ان الله تعالى قاض على العيب هو ان ما هو العيب هو لفظ العيب من العالم

العاري

العاري عن عرض او عرض مثله ولا شك ان الله تعالى قاض على كل الذنوب
 لاجل العتلة فلك الذنوب لما هسته وحقيقته مقدر الله تعالى مطلباً
 ولا يوقف كنهه مقدر على سبق العلم بالصلية فتكون ان فعلها الله
 ولوله يكن ثم مضى لاذن اذا جاز ان يفعلها مع مراعاة المضطر فكان
 ان فعلها من غير مراعاة لكذلك المضطر • لان فاعله العالم بالمضطر لا يبعد
 فعلق القدرة بما هي متعلقة به واذ كان ان فعلها من غير مراعاة المضطر
 فهو القبيح بعينه ولا شك في قبحه فبان ما ذكرناه ان الله تعالى قاض
 على قتل القبيح • وهذا نفس ما وجدته للمعتزلة في الدلالة على كون الله
 تعالى قاضاً على قتل القبيح • فاما المسالك المتقدمة فمؤيد لاسيما
 الى اعتبارها • واما الصورة الثانية او ذواتها دلاله على الصالح الغني
 فيها نظر على اصولهم • اما ما ذكره في الصورة الاولى من قبحه
 على الظلم والاعتراض عليها ان يقال ليس بعلو قدره الواضح ما يبعد
 محل العلق قدره الله تعالى به عيبه كما لا سيما له مقدر من قاض
 فاذا كان هذا وصح في استحقاقه تعالى قدره الله تعالى فما المانع من ان
 يكون وجه القبح وصح في استحقاقه تعالى قدره الله تعالى به من غير قبحه
 ولما ما ذكره في الصورة الثانية من قبحه على الكذب والاعتراض
 ان يقال ليس عيبكم ان خروج وقت القبر من محل العلق القبر به
 ولم لا يجوز ان يكون محله اذا كان لا على ما هو محله لعلق قدره
 تعالى به • ولما ما ذكره في الصورة الثالثة من قبحه على الخجل فالاعراض
 عليها ان يقال ليس الخجل الذي هو متعلق بقدره ما صاها للعلم الذي
 يفعلها الله تعالى • ومع ذلك فان عيبكم ان الله لا يعلق قبحه به فبان

العاري حقيقته العاري
 لان ما هو العيب
 العاري حقيقته

لا يعود ان الاحقاد الذي يكون معقده لا على ما هو به ولا لتعلق قدرته
الله تعالى فلا يكون قادرا على الجمل كما دعتهم واما ما ذكره في التوضيح
الرابعة من قدرته على الحب فالاعتراض عليها ان يقال ما انكرتم ان خلق
الفعل عن عرض او عرض من مثله يكون محلا لتعلق قدرته الله تعالى به كما ان
وقب الفاعل بغيركم محل لتعلق القدرة به فيقبل ما ذكره من هذه التوضيح
لانه اعتمدوا في كونه قادرا على فعل القبيح فكذا المحل كالمعتزلة فيما
قولوا ان الله في الدلالة على قدرته الله تعالى على ما لو ضله كان قبيحا من جهة
والمختار عندنا ما ذكره الشيوخ ابو الهيثم وابو الحسين
والوارثي وهوان فعل القبيح صحيح بالامانة الى قدرته الله تعالى فيستحيل
بالامانة الى داعيته ومعنى هذا على ما ذهبوا اليه هو انه تعالى في ذلك
داعيه الى فعل القبيح لضعفه وجوبه من غير تعلق في ذاته بخلاف ما ليس
بقادر عليه فانه لا ما في منه فعلة سواء قدرنا لغرض داعيه او لم نعتز
وذلك اننا على صحة ما احتجنا به هو ان الفعل جسيم اخذها
الفتنة والثانية الوقوع فاما الحجة الاولى وهي الفتنة فلا يصح الا الى
مخرجها فادبرتها لان محله الفعل اقل في مفعولها فادبرتها فاذا اثر الله
قادر لذاته مع قدرته على كل ممكن والقبائح من جملة الممكنات فلو كان
قادر عليها واما الحجة الثانية وهي الوقوع فلا بد فيها من تعلق ان امر الله
عز وجل فادبرتها وهو الداعي له لن حصول الفعل مردون الداعية اليه كما
كانت معه من بعد في موضعه ان شاء الله تعالى ولا شك ان الداعي الى
فعل القبيح مستحيل في حق الله تعالى لن الداعي اليه ليس لا المحل لعقوه
احصاه باستغنايه عنه وهذا ان الامران مستحيلان في حق الله فلهذا قلنا

الفتنة

ان القبيح صحيح من جهة باعتبار قدرته مستحيل باعتبار داعيته فلهذا قلنا
الفتنة وقد نرى في القضاة ان القول
بالقبيح صحيح مستحيل بالامانة الى القدرة والداعية يفتي الى الساقص
في الحكم بطلانه وهذا فاسد فاما قدرته بالامانة ان جهة الفتنة
معارضة لجهة الاستحالة فتحة الفتنة هو مطلق القادرية ووجه الاستحالة
هو قدرته بالداعية ومع تعارض الجنتين لا معنى للمناقضة قال
الشيخ ابو الحسين فلما الدلالة على استحالة وقوع القبيح
من جهة الله تعالى فتبيننا هوانا اذا ذهب من جهة الله فؤدي الى الحال
كما يؤدي الى الحال فهو محال شله فان القول بالامانة القبيح من جهة الله
تعالى يكون محالا وهذا هو المطلوب واما قلنا ان القول بوقوع القبيح
من جهة الله تعالى يؤدي الى الحال فلان القبيح تعالى لو وجد من جهة القبيح
عاجمه التدبير تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا كان لا محالة من وقوع
ادبته اما ان يدل على المحل والحاجة او لا يكون ذا لا على احد منهما
او يقال بان يدل عليهما ولا يدل كليهما فتعنع فيه النقي والاكبات او يقال
بان لا يدل ولا لا يدل فصيح عن لقي والامات وكذا هو الوجه باطله
ولا نقول من حاشي اما الوجه الاول وهو ان يقال
بانه يدل على المحل والحاجة فلهذا قلنا فادبرتها فاما ما شيع ان الله تعالى
عالم بقبيح القبيح فلهذا باستغنايه فيستحيل في حق المحل والحاجة واما
الحجة الثانية وهوان يقال انه لا يدل على المحل والحاجة فلهذا قلنا فادبرتها
لان فعل القبيح دلاله على المحل والحاجة فيستحيل حرمه على الدلالة
عليهما واما الوجه الثالث وهوان يقال بانه يدل على المحل

ولا يدل عليها هذا باطل ايضا لان هذا هوذا يخرج عن كونه دلاله
عليها وقد ابطالناه ولا نعلم ما تضمنه ان الشئ لا يكون دليلا على الشئ
نفسه **واما الجدل الرابع** وهو ان يقال انه لا يدل على الجدل والجدل
ولا لا يدل فيخرج عن انفي والامات جميعا وهذا خطأ ايضا لان الشئ لا
لا يخرج عن انفي والامات جميعا **ولان** هذا هوذا يخرج عن الدلالة عليها
وهذا محال **فثبت** بما ذكرنا ان القول بوقوع الشيء من جهة الله تعالى هو
الى محال **واما قلنا** ان كل ما كان يؤدي الى المحال فهو محال ايضا
فهذا معلوم بالضرورة لانه لو كان صحيحا لم يكن مؤذنا الى المحال **ومر**
ما ذكرنا ان الله قادر على فعل الشيء **وانه** مستحيل وقوعه من جهة كائنا
الفصل الثاني في ذكر شبهة في الايقان
عليها واعتمد النظام وطبقته سها ومثلها شبهة عن **الشبهة الاولى**
قولهم ان فعل الشيء من الله تعالى محال والمحال عن مقدوره **واما قلنا**
ان فعل الشيء من الله تعالى محال فلان الشيء لا يقبل الا عند وجود المحال
وما لا يوجد الا عند وجود المحال فهو محال **واما قلنا** ان فعل الشيء
لا يوجد الا عند وجود المحال فلان الشيء لا يقبل الا عند وجود المحال
او باستغنايه عنه وهذه الامور كماله في حق الله تعالى **واما قلنا** ان الشيء
لا يقبل الا الجاهل بغيره او الخارج اليه فالعلم بما ذكرنا ضروري
واما قلنا ان هذه الامور مستحيلة في حق الله تعالى فثبت قولنا الجدل
فيها بطلان **واما قلنا** ان كل ما لا يوجد الا عند وجود المحال فهو محال
فالعلم به ضروري **فثبت** بما ذكرناه ان فعل الشيء محال من الله تعالى

والله اعلم

واما قلنا ان كل ما كان يحال فهو عن مقدوره عليه **ولان** الحقيقة
هو الذي لو شاء الله تعالى لا يوجد وذلك وقع على نفسه والمحال لا يقع
حدوثه في شيء فكيف يقال بحدوثه من الله تعالى فاستحال ان يكون
الشيء مقدورا لله تعالى **وهذا** هو المطلوب فثبت شبهة اخرى ما تضمنه
النظام وطبقته **والجواب عن هذه الشبهة** هو
طريقين **الطريق الاول** يعتمد على ما سبق **او** الطريق
والجوابين **والجواب** هو ان الله تعالى قادر على فعل الشيء كغيره
يتجمل وقدره من جهة فعله لا يقولون لو قدرنا وقوع الشيء من جهة الله
لاجل الى الاقسام القاسية **ولان** ذلك ما كان يؤدي الى المحال
فهو قاسية **فولنا** قد علموا عن عمد هذه الشبهة كما ركبوا ما سبقا
وقوع الشيء من جهة الله تعالى **فاذا** افقروا وقوع المحال معه محال ايضا
لا كما لم يكن قديم ان الله تعالى قادر على فعل الشيء ثم قلتم بان يتجمل
من جهة قدره **اولا** كما ذكرنا **اخرا** فيجعل حكمه بطلان **لانا** نقول هذا
قاسية **لانا** بعد قرائن من يتجمل منه العقل لاجل عدم الداعية اليه
ومن من يتجمل منه العقل لانه عين قادر عليه **فكان** يتجمل منه
العقل لاجل عدم داعية اليه **فانا** الحكم عليه بكونه قادرا عليه **واما** استحال
وقوعه منه لاجل عدم داعية اليه **فلما** اخبرنا بكونه قادرا على فعله
كفعل الشيء لشئ قادريه واستحالة وقوعه منه لاجل عدم داعية
اليه **فاما** من كان يتجمل منه وقوع العقل كماله سواء بقدره دائره
حاصله **اولم** نقدر فانه لا يكون قادرا **اضلا** **فهذا** انقضى الجواب على طريقته
هو كلام الشيوخ **الطريق الثاني** وهو ان الله تعالى قادر على فعله

الي على ابيها ثم وقا في القضاة وغيرهم من حله البشري وهو لا يتم اللان
قالوا بان صدور القبيح من جهة الله ضيق فقد اضطرروا في هذه النتيجة
واجابوا عنها بانهم ومن يوردها ومنه على منعها عني الله تعالى

الحوا الاول وفول المجازي عن الشيخين

او على ابيها ثم وقا في القضاة وتابعهم على ذلك اثنان المتكلمين وعامل
ما قالوه هو ان لو قدنا وقع القبيح من جهة الله تعالى كان خطأ ان يقال
انه يدل على الجهل والحاجة لقسم الدلالة على كون الله تعالى عالما عسا
خطا ان يقال انه لا يدل على الجهل والحاجة لان الظلم موضوع للدلالة عليهم
بل تمسك عن القولين جميعا ولا تصح اذا سلنا عن هذا لا بد ولا نعم فمع
كل كلامين متساويهما والفاعل القول بان الله قاض على فعل القبيح وانه
يصح منه وقوة لثبوت الدلالة عليهما وهكذا القول لو احسن صاويها
لا بد من الابدان ثم قدنا دخولها كان خطأ ان يقال انه يدل على كذب الرضا
وخطا ان يقال انه لا يدل على كذبه بل تمسك على القولين جميعا ولا خلاف
ولا نعم لان كل واحد من الحواين خطا فلماذا اشكنا عنهما فكلنا
القول في مسئلة وايضا هذا الكلام من ضمنهم بان اتى مسخ فيه ايضا
عن الجواب بلا او بنعم اما هو ام من جهة **اولا** ان يكون الاول هو لنا
نحو قولنا لو قل زيد الظلم كان طالما وتايبها ان يكون الاول مفتحا
للتايب في مثل قولنا لو كان زيد قاضا لضم منه العقل وتايبها ان
يكون الاول هو موجب للتايب في مثل قولنا لو كان في قلب زيد على كان طالما
وبما يفتيها ان يكون الثاني هو مفتحا للدلالة بنحو قولنا لو سمع من زيد العقل

كان قاضا عليه وحاشا ان يكون الثاني هو الموجب للاول في مثل
قولنا لو كان زيد عالما كان في قلبه علم فلهذا الامور الخمسة متسع
فيها الامساك عن الجواب بلا او بنعم والوقوف فيها محال **فاما قولنا لو قل**
للكلم الظلم كان لا يجوز احاله اما ان يدل على الجهل والحاجة او لا يدل فليس
من احد هذه الامور الخمسة لانه ذكرناها لان الظلم ليس هو الجهل والحاجة
ولا هو مفتحا للحاجة ولا موجبا ولا هي ايضا مفتحة له ولا موجبة ولا حجة
من اسعنا عن الجواب فيها بلا او بنعم فلهذا الامور الخمسة في الجواب عن هذه
الشبهة وبهذه نصحك اكثر فلهذا **والا بغير ما في ما لا بد**
موجه من اوجه منها ما يرجع الى السؤال نفسه ومنها ما يرجع الى الجواب
ومنها ما يرجع الى السائل ومنها ما يرجع الى المحب ونحن نتب في الخطا في
كلامهم هذا باعتبار هذه الوجوه الثلاثة وفيها كتابه

الوجه الاول باعتبار السؤال في مثل

او لا يكون لادنا **بعض** المتناول عن الاجابة عنه فالجواب عنه لا يخفى
فان لم يحجب المتناول عنه مع توجهه عليه ولزمه له كان غلبه الجواب بقطا
او انما المتناول بغيره وان لم يكن السؤال لادنا محب ربه على التايب
لكونه غير مستحق للجواب استكساده لان بعض اسوله لا يستحق جوابا متساويا
وضعه كمن سأل عن المعبد وهل هو قبيح او حادث فان مثل هذا السؤال
لا ينتهي جوابا **فاما** ان يخرج عن صاها القول بالامتناع على الاجابة بلا
او نعم فهذا خطأ ظاهر ونال من لا سمع من قاييله

الوجه الثاني

بالحجاب انما هو ايضا ما التمس على السائل مثل الاشكال الذي يوجد
 شك ان الامتناع من الاجابة بلا او نعم هو اسقاط لثبوت الجواب وابطال
 الحقيقة وما هيته . فان من الجواب باخذ هذه من الامرين يكون كاجاب
 عليه الفاعل وادخل في حمار التمس طه لا ما تعلم بالضرورة على قطعي
 ان استحال الخرج عن النفي والاثبات كاستحالة الحصول على جميعا
 ومحقوق بعد اخذهما في العقل كعدم الامر فظهر ما حقتناه ان من لا يجب
 او نعم ويستع عن الاجابة باخذها فيل يحصل الجواب لا محالة .
الوجه الثالث ما غلبت النفس في نفسه وذلك ان الحجب
 هذا السؤال لا يفيد عن كمال . اخذ في الاستغناء السائل الى فرضه وتعيينه بل
 يوجد سواءه مطلقا ولا تنفي الى ما قال فيله هذا يكون مقسما في عبدة
 السؤال حادنا من جهة كانه حال الفرض ووقع التعيين فلا يلزمه الجواب
 وبانفسها ان ينظم السائل الفرض ويساغيه اليه واذا كان الامر هكذا
 فيمكن ان يكون الجواب عليه حقا لا دما وفرضا واجبا . باخذ الامر لثبات
 النفي واما الاثبات لانه قد ساغي السائل الى صحة الفرض والتعيين فلا يلزم
 من العلم احد الجوابين لا محالة . فاما الامتناع عن الجواب بلا او نعم فمما
 تقدم فتناجه وبطلانه بالضرورة . **الوجه الرابع** ما غلبت
 السائل في نفسه وذلك ان عرض السائل بسؤاله هو التمس
 لو كان قاضيا على افعي على قركم نعم وقوعه من جهة فاد كان لا يرضى
 الجواب عن سواءه وبقية الاثبات كتاب هذا الخطا الظاهر وهو الخرج عن
 الفضا ما اقتضيه في النفي والاثبات فالتمسكم لذهب واعتماد مقالة
 اهو من انكم لهذا الخطا العايش وكين يمكن دفع الحال بما هو ادخل

في السؤال

في الاستحالة . **واما المثال الذي اوجوه** في جعل النفي
 لو قد اخلافة هل يدل على كذبه ام لا . فوجه الجواب من غير المكان ان يكون
 للصور المتله ادخالها فضلا لان المقصود بالامثلة هو كشف الخطا عن الامثلة
 والبراهين عن الاشكال وهذا الذي ذكره هو نفس المسئلة من غير زيادة
 ولا نقصان فان الاشكال فيها قائم والبراهين فيها واجب وهذا لو ان لنا ان
 سئل الكلام في مثله القبة على انفسه في مثله الشئ كان الكلام فيها واجبا
 وهذا يدل على ان اجبها هو الحق فكيف يقال بان اجبها مثال والاخر مثال
 مع استواءهما من كل وجه فلهذا هو الكلام على وجه الخطا الملة اشتمل على
 حواهم . **والجواب هو ان** **الوجه الخامس** وشيخ
 الكلام كيف انما هو الى هذه الوجهية الالهامية واعتمد وهذه التمسكا
 الحالية وادواتهم الصبي . **والذي غلب** من ذاك انهم طوا انهم كمالا
 لهم على الرمة النظام وطبقته الامان كتاب ما ذكره ولغري ان دفعه ما ذكره
 من هذه الشناعة وهو الخرج عن قضية النفي والاثبات واضح ولكن يلزم
 من الخطا وقع الزلل ما لاحضاه كاحقتناه . **الحال الثاني** ملاذ
 الشئ ابو حاتم وحاشا ما قاله هو ان قول القائل لو اوجد الله العلم كان لا يخلو
 كاله اما ان يدل على الجهل والجاهة او لا يدل هو على الحال بالحق وتعليق
 الحال بالحق عن حايين فلا ينبغي ان يحجب باخذ منهما بل حال الحق بالحق
واما قلنا ان هذا هو تعلق الحال بالحق فلان الحق هو تعلق ووقع
 الفهم بقية الله تعالى والحال هو كونه حاشا . **واما قلنا** ان
 تعلق الحال بالحق تعلقان فلا يرون خروج الحال عن كونه محال وهذا
 لا يمكن ولا يتصور الا ترى انه لا يمكن ان يقال لو جعل زيد البران لا تقل

السواد بياضا. لما كان دخول الابرار منكم والاعراب السود بياضا
 محال. والممكن لانه على محال. **والعلم** ان الشيخ اذا تم منع من
 تعليل محال الخائن على حجة الاثبات كما ذكرنا في تعليل وقوع الظلم بالجهل
 والحاجة وحسرت تعليل محال الخائن على حجة الاثبات ومفعول الاثبات هو ان
 تعالى لو فعل القبيح لاستحق الله على فعله معترضا بذلك انه لا يفعله لمكان
 استحالة الله محالا وفعله للقيح كايين ومفعول الاثبات هو ان الله تعالى لو
 فعل الظلم لكان محال. ومما حجب من غير ايمان واسطة الاستحقاق الذي
 ذكره في الاحكام فاما ما قيل في جواب في هذه الشبهة عنه.
والاعتراض على ما ذكره ما حققه الشيخ ابو الحسين
 وذلك من اوجه ثلثة. **الاول** ان الطام ان يقول ان مصدره ان ابن
 فبذرة الله تعالى على الظلم عن جارية لانه يودى الى وقوعه ووقوعه كذلك في
 كونه محالا لان فيه محور الجهل والحاجة على الله وهما محالان فاذا قلنا
 في الجواب ان وقوع الظلم جاز من جهة الله تعالى وقد تعلل به محال وهو
 الجهل والحاجة كان جوابا مقصدا لوقوع في النزاع وهو موضع الخلاف لانه
 لم يقع المنازعة لانه فلا يكون مقبولا ويجب مزجه. وثانيها انه تعالى
 له ليس قد حوت تعليل المحال. ما حاكى على حجة الاثبات كما حكينا عند قوله
 لو فعل الله الظلم لاستحق الله على فعله فاعتبرت بذلك انه يستحيل منه فعله فلا
 حوت تعليل محال الخائن على حجة الاثبات. وقد لو فعل الله الظلم لكان محالا
 محله ومحلته واعتبرت بذلك انه يستحيل منه فعله. فلم يعبر عنه وفيه اشارة
 سعلت المحال الخائن الذي حوت منه وسطل الاستحالة من الاحكام بلا او بغير
 وهذا مرادنا. **وبالله** انا نقول هل يصح تعليل محال الخائن او لا يصح فاذا

كان

كان قبيحا فلم قلت بانه عن كايين. وان كان لا يقع فليس في ذلك انه
 لا يقع جواب صريح محض تقف عند وقطع سببا. بل السؤال من جهة
 قائم ولم يحصل عنه جواب ومثلهذا لا يعجبوا لهذا الموضع ما ذكره ابو
 الحسين في اعتراض جواب الشيخ ابو هاشم. **الجواب الثالث**
 حتى صاب المقصد عن بعض المتكلمين انه قال لو وقع القبيح من الله
 تعالى لم يبدل على الجهل والحاجة لان الشرط في دلاله القبيح على جهل فاعلم
 هو ان يكون فاعلم مما يقع عليه الجهل والحاجة فاذا كان في حقه تعالى
 مستحيلين لم يكن وقوع القبيح منه دلاله على جهله وحاجته تعالى الله عن
 ذلك فلهذا اقول ان قدس وجود القبيح من جهة الله لا يدل على الجهل والحاجة
 في حقه. **والاعتراض على هذا الجواب** ما حققه الشيخ ابو الحسين وذلك ان
 اوجه ثلثة. **الاول** انما نقول ان كان الشرط في دلاله القبيح على كون
 فاعلم جاهلا عما هو صحتها فليس كذلك فلو كان كونه دالا على كونه الله
 فاعلم للقبيح كما يجوز وكونه فاعلم للقبيح لان الجهل والحاجة لا يكونان
 حتى يكون ما لا عين رأت ولا قل سمعت من جهة الاستحالة الجهل والحاجة
 عنه. وهذا محال. فان لما لو وقع القبيح منه تعالى لمكان كما حكينا
فلهذا فيبطل قولكم ان فعل القبيح لا يدل على جهله وحاجته. وثانيها
 انا نقول انا لعلمنا الصوري ان فعل القبيح موضوع للدلالة على جهل فاعلم فاما
 لدلالة كان دلاله الحادث على حوته لدلالة فيبطل ان شرط في دلاله القبيح
 على جهله وحاجته صحتها في حقه. ولهذا فانما لم نثبت صدور القبيح من
 اي فاعلم كان استدلالا به على جهل فاعلم وحاجته سواء علمت صحتها عليه
 او لم تعلم بل لا حظ لنا في ذلك. وفي هذا دلاله على ان فعل القبيح لا يشرط

الجواب الثالث

في دلالته على الجهل والحاجة حجتها في حق من صبر منه فقل انهم لما
ذكرناه. واما انها ان يقال لهم ما دليلكم على ان حقها الجهل والحاجة
شروط في دلالته الغيب على جهل فاعلة وحاجته حتى قدم لوقوع الغيب من العالم
الغيب لم يبدل عليها في حقها. فان قالوا انما قلنا ذلك من اجل فرض المخالف
لانه فرض وقوع الغيب والعالم الغيب فافتضى ما فرضه انه لا بد من اشتراط
التي في دلالته عليهما. قلنا هذا اخطا فانه ان وجب ان يقول لوقوع
الغيب من العالم الغيب لم يبدل على حمله وحاجته لان الخلف قد فرض وقوعه
من العالم الغيب فافتضى ذلك لا يمكن محله في الدلالة على جهل فاعلة وما
فعلوا ايضا بان قتل الغيب دلالته على ^{جهل} وانتهى وحاجته. لاكم قد جعلتموه
دلالته عليهما على الاطلاق فليس بان يقولوا لا يدل على الجهل والحاجة لان
الخالف فرض وجوده من العالم الغيب. ما حق من ان يقولوا يدل على الجهل والحاجة
لان الخالف فرض وجوده مع ما تقرره في العقول من كونها دلالته على الجهل والحاجة
فقل ما ذكرناه في هذا الجواب هذا محض قول كلام الشيخ ابو الحسن رحمه الله
في كتاب ما قالوا. **الجواب الرابع وهو المختار**
عنه ما على طريقة الشيوخ. واعلم اننا قد
اخرجه من كتابنا وضعفها ونحن نذكر ان ما اختاره على كتابنا من
وقول اما الشيخ ابو الحسن فقد قرنا ما من به ان قتل الغيب حجتا بالمظهر
الى القادر به في حق الله وان وقوعه مستحيل بالاضافة الى الباطنية في حقها
وهذا ما فعله ابو الهيثم والحوارزي فاذا قدرنا وقوع الغيب من جهة الله على ما
هو كذا فقد قرنا انما استحيله فلا من بعد انما استحيله قد ذكرنا
من قبل لا الخال ادا يلزمه الخال. فلهذا الجواب هو الذي عن ما ذكره

الظاهر

الظاهر ومنه. واما سائر الشيوخ ابي علي وابي هاشم وقاضي القضاة
فقد حجتا من بينهم ان الغيب صحيح بالاضافة الى القدرة والباقي
وان وقوعه ممكن من جهة الله تعالى. فقل هذا يكون المختار في الجواب
على مذهب سائر الشيوخ ما تقرره الان وهو اننا نعلم بالضرورة ان وقوع
الغيب في نفسه مخالف لظهور وقوعه وامكان وقوعه والمخالفة بينهما
طاهر من وجوب. اخذها في الحقيقة لان امكان الغيب هو فرض
اصافي بالحق حقيقة ووقوعه هو فرض حقيقة. وما بينهما من حيث الدلالة
لان امكان الغيب وصحته مما دلالته على لقائيه قط. من غير ذلك
واما الوقوع فهو دلالته على جهل فاعلة وحاجته لا محالة. واذا كان الامر
كاقترانه في مخالفة الظاهر للواقع فينبغي ان لا يكون من فرض الظاهر فرض
الواقع لما ذكرناه من مخالفة بينهما والخال اما يلزم من الوقوع كونه
الظاهر هذا هو المختار في الجواب عن هذه الشبهة على طريقة الشيوخ
الجواب الخامس وهو المختار عن كتابنا
هذه الشبهة ولما مع الخصم ما كان. اخذها النسخ المحض عن فرض الوقوع
وما بينهما المشاهدة له اليه ونحن نقدر كل واحد من هذه المقامين بمشبه
المقام الاول اما لا تساغد الخصم الى فرض وقوع الغيب من
جهة الله تعالى كما انه ومنعه عن ذلك. ونقول له الا دله انما كانت
على كونه من جهة الله من حيث القدرة وهذا لا محال فيه اصلا. وقد وثقنا
هذا الغرض به لنا عليه. وهذا هو المطلوب من المسئلة وسعينا فيها من
فاما فرض الوقوع فلا سبيل اليه لان فوري الى الخال الذي ذكرناه فلا
يساعد اليه. لا محال ان مذهبكم والاقول بالقدرة عليه هو الذي

باب

الى الحال الذي ذكرناه فلو كان **•** لانا نقول هذا خطأ فان مدعىها هو الله
عليه **•** امكانه من جهة وهذا ليس فيه محال واما الحال حاس من قول الختم
لوقوع وان الامكان عن الوقوع فينبغي بعد معاوت **•**
المقام الثاني وهو اننا ساعد الخصم
 لافرض الوقوع وسد طرقه بعد ذلك عن مراده **•** فلو كان له قد دللنا على
 ان الله تعالى قادر على فعل الصنيع فان قالوا قد دللنا على القبح **•**
 منه وقوعه **•** قلنا سلمنا انه نعم وقوعه فماذا يكون **•** فان قال لوقع **•**
 لوقع **•** قلنا هذا شيء يعلم بطلانه ما بعده فانا نعلم بالضرورة **•** انه لا
 من يقض امكان الشيء وقوعه **•** وبما انه انما يعلم ان الله قادر على قامة الفعل
 الذي وقطع بانه ما اقامها **•** فان قال لست اقول انه اذا وقع وقع وكيفية
 اوقيد وقوعه **•** قلنا نحن نسلم انه لو وقع ليدل على المحل والحاجة وكما قطع
 بانه لا يستحيل الى وقوعه **•** فادب المحض الجواب وتحقيقه ان المحال انما يدر
 من الوقوع لامن الصفة ولا يستحيل اليه محال فلهذا ما يقو به عندنا في الجواب
 عما اوردته النظام والله اعلم بالصواب **•**
الشبهة الثانية قولهم القبيح في
 الاصل موضوع للدلالة على جعله فاعلموا فمعرفة ان الخير الصديق بانه **•**
 او محتاج دليل على كونه جاهلا او محتاجا **•** فلو قدرنا الله على الصنيع لنفهم بكان
 ان لا يحجب صديقي على انه جاهل او محتاج وهذا محال فالقول بكونه قادرا **•**
 على الصنيع محال ايضا **•** والجواب عما ذكره من وجهين **•** اما الاول **•**
 بين الامرين ظاهر لمن الحسن المصديق بان الله تعالى جاهل او محتاج معناه

ما لم يسم

انعمه

ان يحس علمنا انه هذا الحسن والقدر على هذا الخبر يقتضي قد عرف
 حقل ذاته جاهلا او محتاجا وهذا مستحيل في نفسه لذاته ليس مقبوضا
 فلم يقع القدر عليه وليس كذلك القدر على الظلم لانه ليس بمقتضى الظلم
 انه جاهل او محتاج فلم تكن القدر عليه قدرة على جعل ذاته جاهلة
 او محتاجة **•** واذا اقررت هذه القاعدة فان اذ الشايل ان بين ما ان
 جعل ذاته جاهلة او محتاجة **•** لو كان ذلك مقبوضا في نفسه وجبنا
 اليه دواعي يضع منه هذا مما لا شك به نحن ولا من خالفنا **•** وان اذ ان قربنا
 انا اذا مضى ما بقدرته على القبح ان يضطره بالقدرة على جعل ذاته
 جاهلة او محتاجة لم يصح ذلك لئلا يستحيل بذاته على كل وجه **•**
 مقبوضا لقادر على قال واما الظلم فهو مقبوض في ذاته واما استحالة
 وقوعه لغواب الداعي في حق الله ووجه الصادق فلو قدرنا عليه لغيره
 فعلة كما قدرناه **•** واما تأييدنا فللذات لا خلاف بيننا ومن من خلفنا في هذه
 المسئلة على ان الله تعالى قادر على خلاف معلومه **•** فاذا لم يدر من قدرته
 على خلاف معلومه جعل ذاته جاهلة لم يدر من قدرته على الصنيع جعل ذاته
 جاهلة ايضا من غير فرق بينهما **•** **الشبهة الثالثة**
 قولهم قد تعذر شهادة العقول ان الصنيع دليل على جعله فاعلموا **•**
 فلو كان الله تعالى قادرا على فعل الصنيع كما هو مذهبكم كان قادرا على ان
 يدلي على جهله وحاجته وهذا محال في حق الله تعالى **•** سوا ذلك انه يصح منه
 فعلة او يستحيل منه فعلة لأجل الشانف **•** والجواب **•**
 قد اكرمتم من تعذر هذه الشبهة على وجهه عطفه وليس وراءها طائل ولا
 لها ولا ياضل فاحبونا ما تعنون بقولكم انه لو قدر على الظلم لغيره

ان يد لنا كما كونه حاهلا فان ارتد ان الفصح دليل على الحلال والنجاسة
 كما مغيه انه لو تغذر داعيه اليه وان اوجده كان دليلا على حمله وجلبه
 فهدا سلم ومشاهد اليه ولعلنا نقطع بان داعيه لا سبعين املا
 وان اردتم ان قد تم على الفصح مي في نفسها لاله على حمله وحاجته
 مع ان داعيه لم تمنع هذا خطا فان قد تم على الفصح ليس فيها لاله
 على الحلال والنجاسة بحال • ولما فائدة قد تم كنه هو انه ممكن من جهة
 لا يجوز فبطل ما ذهبوا • **الشبهة الرابعة** قالوا
 اذا كان الفصح مستحيلا وقوة من جهة الله تعالى لاستحالة الباقي
 في حقه كان غنم فيما من كلامكم اذا وصفتموه بالقدرة على الفصح انه
 قادر على المستحيل وهذا مستألف فليس الا انه لا يوصف بالقدرة على ما
 كان فيما كان قنائه • والجواب اننا نريد بكونه قادرا على الفصح بمعنى
 انه ذات لو تعذر داعيه الى الفصح لا وجده ويغيب بكونه مستحيلا من جهة
 هو انه مستحيل وجوده مع قيام ان في حقه وهو علمه بغيره وعلمه بان
 عنه ومع هذا التحقيق لا وجه للمناقضة • **الشبهة الخامسة**
 قالوا القدرة على الفصح نفس النفس على الله تعالى فان قالوا بكونه
 قادرا على الفصح محال • والجواب ما ذكره من وجوب اما اول فلا نسلم
 ان القدرة على الفصح نفس نفس النفس في خلاف ذلك وهو لا يمكن
 عليه لانه اذا لم يكن قادرا عليه مع كونه ممكنا لغيره يهمل الله تعالى عن بعض
 الممككات والله محال • واما ما ياتي في ان النفس انما يتعلق بفعله لا بالقدرة
 عليه ولهذا فلاك الابناء عليهم السلام • قادرون على الصباغ ولا يجب ان
 نصا في ختمهم • واما النفس فكلهم لها قبيل ما ذكرناه ان الله قادر على

فصل

على قتل الفصح بالمعنى الذي حققناه •

الفصل الثاني في قدرة الله تعالى على خلاف

معلومه وخبر • ذهب حاهل المعتبر له بضربه والعبادية والمحققون
 من الاشعريه الى ان الله تعالى قادر على خلاف ما علمه واحديه ومقدر على
 خلق السائر في اقسام النجم بدلا عن السواد • ويقدر على خلق السواد
 في اقسام الارض بدلا عن البياض • مع انه خلاف ما علمه وهكنا القول في
 القدرة على خلاف ما احضره • ونعم صا ان ما علم الله تعالى انه يكون
 فانه قادر على كونه • وما علم انه لا يكون فانه غير قادر على كونه
 والى هذا ذهب الاسعاري ونفس الاشعريه ومقصودنا من المشايخ
 ما يراه الادلة ثم نذكر كذا ما يتعلق به من الشبهة فلا حرج من الكلام
 على اثنين •

الفصل الاول في ذكر الله تعالى

ما قلناه • وهو ان الله تعالى قادر على خلاف معلومه وخبر • والمعتبرين
 فيه سالك • المسلك الاول هو ان خلاف معلومه تعالى ممكن لوجه
 والممكن الوجود مقدور فاذا كان معلومه • وحده مقدور على ما هو
 مطلوبنا • وانما قلنا ان خلاف معلومه الله وحده خبر ممكن للمؤمنين
 ولنا لا يجب بكونه ممكن الوجود الا الله تعالى خبره وهذا طاهر فانا
 علم قطعا ان الله تعالى قادر على اقامة القيامة الاربعة انما علم بالضروة
 انه ما اقامها وتعلم ايضا انه قادر على خلق المذبح بدلا عن الانثى والامتن
 بدلا عن الذكر مع انه خلاف معلومه والله قادر على خلق السواد بدلا عن البياض

والبيض بلا من السواد. وانه قادر على خلاف مخلوقاته ومضبوكة في العالم وكلها خلاف ما علم واخبر. **ولما قلنا** ان الممكن مقدر على لا يميز المقدرين الا ما كان يحوز حصوله من جهة القادر وهذه اما في جميع الصور الى اوردناها في محالها المعلوم. فيكون ان يكون مقدره لله تعالى لانه تعالى اذا كان قادرا لاداءه ونفسه الممكنات الى ذاته على وجب كونه قادرا عليها. اذ لو لم يكن قادرا عليها لمحت عن كونها مقدره لقادر هذا محال. **المسلك الثاني قد قهر** خلا معلومه الله تعالى وجبه ممكن الوجود في نفسه انما كان الوفر في الوجود فلا استحال لتلقينه عليه كان لا وجه لهذه الاستحالة الا لانه كان المعلوم اذ لا وجه لتفصيل الاستحالة الا ما ذكرناه من تعلق العلم والعلم لا يكون موجبا لمعالمه ويستحيل ذلك فيه وبديل عليه وجوه ثلث. اما أولا فلان العلم لو كان موجبا لمعالمه لبطل المدح والذم واستحالة الثواب والعقاب. لان هذه الامور ان كانت معاونة الحاصل والوجود وجب وجوده لا يحال له. وان لم يعلم وجوده وحصوله استحالة حصولها وكل ما كان هذه الصفة استحالة تعلق التكليف به واما بما يانه من بطلان الامر والشي لان الامر ما كان واجبا محال. وما يكون مستحيل محال ايضا. وهكذا الفعل في الشيء لان ما كان معلوم الحاصل وجب وجوده لا يحال له. وما لا يعلم حصوله يستحيل وجوده على زعمهم وهذا يبطل الآخر. لان هذه لا نفس الامع الاختار وتزويد البواعي. فاما اذا كانت واجبة في حلالها فلا. واما انما فلان العلم لو اوجب معاومه لاستغنى عن العلم. وهذا يبطل الفرق بين القادر والعلين والهوى والضعيف فبطل ما ذكرناه

ان العلم

ان العلم لا يكون موجبا لمعالمه. واذ ابطل ان يكون موجبا لمعالمه قلنا ان الله تعالى قادر على خلاف معلومه. **المسلك الثالث** المسلك مبدلة الشرع كقوله تعالى. ولو شاء ذلك لامن من في الارض كلهم جميعا. وقوله تعالى. ولوشئنا لايتذكر كل نفس هذاها. وقوله تعالى. ان نشاء نزل عليهم من السماء امه فقلت اعناقهم لها خاضعين. وقوله تعالى قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم الى يحدكم من الايات لئلا تبدل على قلوبكم. ووجه الاستدلال مما ذكرناه هو ان الله تعالى يمدح بانه لو شاء ان يفعل ما المعلوم من عالمه انه لا يفعله لفعله وهذا لا يكون الا اذا كان قادرا عليه لانه لو لم يكن قادرا عليه لاستحال بمدحه بانه لا يفعله. ولهذا ثبت له الحكمة ونحوها من مدح المقدر بالمدح في الخيل والدم والطين ان. فلما كان الاحتياج متعقبا على وجوده في الايات يوجب المدح وجب ان يكون قادرا على خلاف ما علم واخبر. **المسلك الرابع** الراي وتقريره اما نقول لقباد وطبقته اذا خلق الله البيض في الدنيا الزهر فكل يقدر على خلق السواد بدلا عنه اما لا فان قالوا يقدر ولا بدله منه بطل مدعهم لا يقدر على خلاف معلومه وان قالوا لا يقدر لزمهم ان الله عن بعض الممكنات. وهذا محال من عباد وشعبه ويدبرهم الخس ما لزم النظام وطبقته لان النظام يذمهم بغير الله عن بعض الممكنات. وهي القبايح. وهو لا يذمهم بغيره عن خلاف مقدره لانه اوجبها وهذا محال. فثبت مما ذكرناه قدرته على خلاف معلومه. **الفصل الثاني في ذكر شبهة الفصل** واجهت ابرو متيقنه بسبب ثلاث. الشبهة الاولى وهي اقوى

جتمها

ما يقبله وه وحا منها هو ان وجود ما علم الله انه لا يوجد كمال والجمال لا
 يكون مقبولا. **واما قلنا ان وجود ما علم الله انه لا يوجد كمال** ولان ذلك
 انشي لو وجد وقد فرضنا ان الله تعالى علم انه لا يوجد لم يكن علم الله على
 ما تعلق به ويلزم منه محال لان احبها انقلاب علم الله جملا لان الله تعالى قد
 انه لا يوجد ضمان متعلقا به على انه موجود وهذا محال. **واما فيما قيل ان**
ما كان عليه في الماضي ليعلم الله تعالى وقد فرضنا على انه تعلق به فيما مضى
 على انه عين موجود. **والان ما كان متعلقا به على انه موجود** فقد تغير عما كان
 عليه في الماضي وكلها محال. **وما ادعى الى المحال** فهو محال فاذن وجود
 ما علم الله انه لا يوجد محال والجمال لا يكون مقبولا. **وهذه احوال المطالبين**
والجواب ان هذه الشبهة قبل ضبط
 المتكلمين واجابوا عنها بما حوى تحريفه ونحو ذلك ما واحد او اثنين على
 وجه الضعف فيما مر من كذا الختام فيها كما استقصاه في المسئلة المتقدمه
 على الظاهر وطبقه عليه الله تعالى. **الجواب الاول** وهو الذي اعتمد عليه
 شيوخ البصريين اذ على وجهها شتم وقلقه الفتاة وتبينهم من كمالين وهو لغير
 والخير والاستماع من الجواب لا ملا ولا ينعم فالاولا اذا قلنا ان الله تعالى
 وعلم في بعض لاسيا انه لا يوجد ثم فرضنا انه وجد محال ان يقال لا سلب
 محال ومحال ان يقال انه مقبل بل يشك عن القولين جميعا فسادهما
 واذا استمعنا عن ذلك لم يكن منا ان يكون القدره على خلق معلوم الله تعالى
 قدز على المحال. **فذا حصل جراحهم عن هذه الشبهة** **والجواب**
 على ما قالوه موجه عليهم من اوجه ثلثة. **اولها** اننا نقول كماله ليس للقدرة

الكلية

من الالزام الذي ذكره الخضم هو ان يلقوا بفتح المستكم احب الجواب
 ثانيا او ثالثا. **حتى يقولوا** انك عن كلام القولين. **واما الغرض** هو ان
 لما علمنا بالضرورة علمنا بها ان انشي لا يخلو عن النفي والابكات وعلمنا
 بالضرورة ان انقلاب المعلوم في نفسه يقتضي انقلاب العلم لزمك هذا
 الاذن اما الفاسد لا محال هو انكم التمسك من اللسان عن الالزام له او لا.
واما انما نقول لهم اذا فرضنا امان اولى بغير العلم بكنه لا يؤمن فليس
 يخلو المحال من يقوه لكنه اما ان سعى العلم بكنه لا يؤمن فكنه افا سببه لا كنه
 انقلاب العلم وعلق ما نبي لعل ما حوى. **واما ان يقال** انه لا يخلو عن العلم
 بكنه يؤمن وعن العلم بكنه لا يؤمن وهذا محال ايضا لانه يلزم منه انه تعالى
 لا يعلم بفضل المعلومات وهذه محال. **واما ان يقال** انه لو امن ابواب كان خطأ
 ان يقال انه يخلو عن العلم بكنه يؤمن وخطا ان يقال انه محلو عن العلم بكنه
 لا يؤمن وهذا اجنب في الاستحالة مما سبق لنا فقل ما يديحه ان انشي لا يحسن
 حتى وجه عن قصيه النفي والابكات جميعا فبطل ما قالوه. **والثاني** انما
 لهم انكم انما فهمت هذا الجواب الشنيع وهو الاستماع من القول بالنفي والابكات
 والخروج منها فقلنا انما المستكم الخضم من انقلاب علم الله وهذا الذي
 انكم يسمونه اجنب في الاستحالة مما لزمكم فان الذي الذي المستكم الخضم
 معلومه بالنظر والاستدلال الذي انكم يسمونه استحالته معلومة بالضرورة
 فقد وقعتم الزامه بان ازم ما هو اشتم منه والخش في الفساد قد ظهر
 مكثر مما بطلان ما غول عليه الشيوخ في هذا الجواب ومن كذا فساد.
الجواب الثاني ملاذ كره الشيخ ابو
 وهن من ما قاله هو ان المستكم لو وجد ما علم الله انه لا يوجد

كان لا يتخلو الخال اما ان يكون عالما مانه فوجد او لا يكون عالما مانه لا يوجد
 لعل الخال بالخال لا يتعلّق بالخال واما قلنا ان هذا يتعلق بالخال بالخال
 فليس الخال هو وجود ذلك الشيء والخال هو علم الله تعالى مانه فوجد او لم ي
 لا يوجد • واما قلنا ان الخال لا يتعلّق بالخالين فلهذا لو تعلّق بالخالين لمكان
 يتخلّل لان الخال لو تعلّق بالخالين لمكان يتخلّل وكان كايضا مثله هذا ما عول عليه
 ابو هاشم في جوابه • **والاجتراف** عما قاله ما حقه الشيخ ابو الحسين
 وطاعته رحمه الله ان يقال لا يجزم هل يتعلق الخال بالخالين او لا يتعلق • فانه
 قال انه لا يتعلق به فقد اقر بطلان كلامه حيث قال ان هذا هو متعلق
 بالخال بالخالين • وان قال انه يتعلق به فهو باطل لانه لو تعلّق به لم يكن
 لان الخال لا يتعلّق بما هو جازم • فاذا اقررت بان اجتمعا محال في نفسهما
 وجب في الآخر ان يكون محالا ايضا • فنصف ما قاله ابو هاشم •

الجواب الثالث جواب شيخ
 ان هذا من وجهين وهو الذي عليه الشيخان ابو الحسين ابو هاشم
 وعمود الحواشي وهو من ما قاله هو اننا لو فرضنا العلم حاصل من جهة الله
 بان ابا هيب لا يوجد امانه صرفتنا بغير ذلك انه وجد فانا نقض العلم بان
 فوجد بغير العلم الاول • واذا كان الامر كذلك على ما قررناه لم يبق
 اللذان ذكرهما احدهما انقلب علم الله تعالى محلا فالعلم انه لم يتغير
 واما حصل ببله تعالى لم يتغير علم الله تعالى • وبما هما انه لم يتغير في علم الله
 عليه في الحديث فانا نقول انه لم يتغير عما كان عليه كما ذكرنا واما وجد عونه
 تعالى اخر بغيره فيبطل ما هو موجود في المعين والتمسك بالحق • كما قال
 ان هذا الذي ذكره هو انبات للبدل عن الما وهو من الشئ المستقر

وهو الخال

وهذا محال لان البدل انما يتصور في شئين لم يوجد • وتصور وجود كل واحد
 منهما في المستقبل • فاما في شئين قد ثبت احدهما واستقر فلا وجه للبدل
 فيه • لانا نقول هذا فاسية لانه انما يكون بدلا عن الشيء الثابت • لو قلنا
 مانه تعالى يكون عالما مانه لا يوجد الى وقت الحاذ • فاذا وجد فانه يكون
 عالما في الازل بانه يوجد فهذا هو البدل عن الموجود الحاصل وحقيقته • فلما
 اذا قلنا بانه من وجوده فانه لا يكون عالما بانه لا يوجد في الازل • وبما
 يكون عالما في الازل بانه يوجد بدلا عن العلم مانه لا يوجد فلا يلزم ما ذكره
 فادن حقيقته كلامه الى الحسين الله الى انه لا يقع لعرض العلم بشئ ثم
 لفرض خلافه • فان التعويل عنده على العرض الثاني دون الاول فهذا
 ما عول عليه ابو الحسين والحواشي وجهون البغلاء في الجواب
 عما اورد • عباد وطبقه مع زيادة تحديق بنا كلامهم وفصل بان ليس
 لم يذكر • **والاجتراف عما قاله** **انا نقول**
 الحسين هل تتعدى الى علم العرض او نعمت منه فان علم
 من العرض بانه لا فائدة فيه • قلنا هذا فاسية لو جازم اما اولا فلا وجه
 من الفكرة لا يمنع فرضا في مثله بل اذا كان جازما الزمة امر متعدي • وان كان
 فاسية الزمة امر فاسية • واما بانها فاحب خصل يمنع العرض ولا يستأجده
 اليه في المسئلة ولا يحتاج الى تقرير فرض اخر كما حققته في المسئلة • وان قال
 بل يستعد الى العرض ولا يمنع منه • قلنا فانا نقول اذا فرضنا ان الله عالم
 في الازل ان ابا هيب لا يوجد منه الايمان ثم فرضنا من بعده انه وجد منه ايمان
 فليس في العلم بانه لا ومن او لا يتغير • فان في محال لانه يقبل محلا وان
 قال ويبطل في محال ايضا • لان فيه تعديا لشيء كان عليه في الماضي

محال

فان قال انكم اذا فرضتم انه يوجد منه الامكان فرضت ايضا انه عالم في الاول
 انه يوجد منه الامكان **قلت** هذه مراوغة فانك اسعدنا الى العوض ونشأ
 منك ثم فرضنا انه عالم في الاول انه لا يوجد من شئ فرضنا من بعد انه امر فلا
 لا يكون **و** اذا كان الامر هكذا بطل جوابك بغير فضل تعلم بانه يوم يدعى العلم
 بانه لا يوجد من ادلاجه له **فظهر** ما حققناه وجه النظر في كلامي الجنتين
 وضعف **الجواب الرابع وهو المختار**
 عند تأني الجواب عن هذه الشبهة خلافا لما ذكره الشيخ وخلاف
 ما ذكره الشيخ ابو الحسن وايجابه وهو ان الحال في مسألة القدر على خلاف
 المعلوم كما الحال في مسألة القدر على القبيح **واجمعا** بخبري ووجه **واجمعا**
 وكما ذكرنا ان المختار في مسألة القدر على القبيح انه صحيح بالنظر الى القدر
 مستحيل بالنظر الى الدواعي **فذكرنا** قولنا في القدر على خلاف المعلوم انه
 صحيح بالاضافة الى القدر مستحيل بالاضافة الى العلم في نفسه فاذا ان
 قدرنا خلاف المعلوم لزم طلب الحال **كما** اذا فرضنا وقوع القبيح لزم عليه
 ايضا من غير فرق بينهما **والجواب عن الشيخ**
 الحسين حيث فرق بين هاتين المسائلين وقال ان القدر لا يقع
 القبيح **جوابي** الى الحال كما من بيان ويجوز عنه وتعيين وقوع خلاف
 المعلوم لا يؤدي الى الحال **واما** بتعيين العلم كما كان عليه **وتقدرا** ان العلم
 الاول ما كان ويكون هذا الثاني بلا شبهة كما حققناه من قبل والموافق
 شيان في ما ذهبنا اليه الى الحال من غير فرق بينهما والله اعلم **بالتصواب**

الشبهة الثانية قال لو قدر الله
 تعالى خلاف معلومه كان في الحقيقة قابلا على تحصيل نفسه وقتل

عما كان عليه في الماضي وهذا يحتاج الى حق الله تعالى **فادرك** القول بالقدرة
 على خلاف المعلوم يحتاج الى ايضا **والجواب** اننا نقول **لشئ**
 الحال فيما يقتضيه محبة الامان يكون هو بعض القدر او سقيدها وقدر
 على المعلوم **فان** كان الجهل واقعا ينقل القدرة على خلاف المعلوم هذا
 خطا لمن تعلمها بخلاف معلومه لادل على حاله في حقه **علا** **وان** كان
 الجهل واقعا سقيدها بخلاف المعلوم **فمن** جانا انه لا يقع خلاف المعلوم
 فان قدره وقدره وفرضنا الى الحال الذي ذكرناه من انقلابه عليه خلا
 وتعتبر الشيء عما هو عليه في الماضي وهذه كلمة يحتاج **فبطل** ما هو هو
الشبهة الثالثة وهي قوله من هذه
 قوله لو قدر على خلاف حيز كان قايما على قدره **نفسه** لان سعد
 وقوع خلاف ما اعتبره يكون الخبر اذ لا **وهذا** يحتاج الى تحصيل نقاي
والجواب بحري على نحو ما في المعلوم **فان** نقول اننا لا نشك وقوع خلاف ما اعتبره
 فان فرض وقوعه على شئ من القديين ادى الى الحال وهو انقلاب خبره العبد
 كذا وتعين الخبر فاذا كان عليه في الماضي **وهنا** لا **فبطل** بما ذكرناه كلام
 عباد **وطبق** **وضع** ان الله تعالى جاز على خلاف ما عدا **والجواب** على
 الذي ذكرناه وبالله التوفيق

القول في ان الله تعالى عز خالق
 العباد **واجمعهم** الموجدون لها **اعلم** ان كلامه في المخلوق قاسم
 لا يهاه على شعب وضائق وقد طال فيه الحوض وغطت فيه الحصى
 واكثر المتكلمين في هذا ضيقه **فمن** ذكرنا انهم من مشابهة ولتقتض على ما

عن معرفته فلا حرم وتنا المتعبدية عليه على تعبد وقبول أربعة •
ولعل وافيه عما نريد ذكره وكافيه في تحصيل شبهة الله •
أما التمهيد فنذكر فيه حقيقة الفعل منذ ذكر قسم
الافعال ثم نردفه بالكمال في خفض عمل انواع فهذا اشمل على ما بحثنا به
الباب الأول في ذكر حقيقة الفعل وله تعريفات ثلثة • **التعريف الأول**
قال الشيخ ابو الحسن معنى الفعل هو ما حدث بحسب الداعي اليه و
يقولنا ما حدث هو حصوله بعد ان لم يكن ونفي بقولنا عيب الداعي اليه
لان الفعل لا يحصل من جهة الفاعل الا لأجل الداعي فعلى هذا اسهل فيما ذكرنا
وحقيقة الفعل المتولد من الفاعل وغير المتولد • فان كل واحد منهما
واقف على صفة داعية الفاعل وتنبه • ويدخل فيه ايضا افعال الناس
والناس لا سيما لا يقتلان الفعل الابا لداعي • خلا انها لا تذكر له كما سبقت
من بعد قوله • **التعريف الثاني ذكره**
الحواشي في ربه الله وهو ما حدث على جهة القوة ويعني عند القوة ان يكون
حال الفعل بحون ان يفعل والافعال لان الاسباب اصل في معقول ماهية الله
ولا ينفك بالاسباب الا بتدريج الداعي كما خلقناه لان القوة براد بها مهيان •
اجبوا في الاستحالة وهذا اسهل في القادر والموجب لان كل واحد منهما
يعمل من ربه انه لا يستحيل • وانها توجب الداعي وهذه لا يكون الا في خواصها
وهذا الجذب ياتي على قدر من شدة الداعي في وجود الفعل وعلى قدر من كثرة ربه
فان هذه القوة لا بد منها في ماهية الفعل وهو حرم مفهومه •
التعريف الثالث ذكره فاضى لقضاة قال الفعل ما حدث
من قاذر عليه • وقال ان عرضنا ذكر القاذر في الجوهري نقل عن الفعل

منه

منه لان هذه القوة هي اصل في مفهوم الفعل ومعنونه • واعتبر في الشيخ
ابو الحسين هذا الجذب • احببنا انهم قد جعلوا القاذر اصلا في معقول
حقيقة الفعل ما هنا • ثم اذا قيلوا عن حقيقة القاذر قالوا هو من
الفعل اذا لم يكن قوتم • وهذا ادور محض واحاله لاحد الجهولين في الا
وانه محال • وما نبهنا انهم جعلوا القاذر حرام من مفهوم حقيقة الفعل
واملا في معنونه وقد اخطا على اصولهم فان القاذر عند هم هو من ربه
هي القاذرية • فلو كان القاذر اصلا في معقول حقيقة الفعل كان
لوجوب اليفعل الفعل الامس عقل القاذر المحض بجهة القوة • ونرى نقل
بالضرورة اما نفهم الفعل وان لم يحطوا بالناهي الحاله • ولهذا انفعه
اهل اللغة • ولا يفتون هذه الحاله التي نعوها فيبطل هذا التعريف •
لأننا نقول انهم يفعلون حاله القاذر عمله • وان لم يفعلها على سبيل التسهيل
وعلمهم بما حله كاف في معرفة القاذر • فلما جعلناه حرة اسما هي
الفعل • لأننا نقول اننا نفهم بالضرورة ان هذه الحاله التي نعوها ماسة للقاذر
لم يحطوا بخبر من اجل اللغة كما بان فضلا عن ان يعلموا بحاله أي يعملونها
على وجه التفصيل فظل ما قالوه في هذا الجذب وفهم الفعل والفعل
الفعل على ما ذكرناه • **الباب الثاني في تفسيره** **الفصل الأول**
فلما تسميات كثيرة ما عبادات محسنة • وكما قد ذكر على ما يتعلق
تفرصا من تسميتها وحملها وحده • **التقسيم الأول**
ما عباداتها في انفسها الى ما يكون له صفة دائمة على حدوثه • وإلى ما لا
كون له صفة دائمة على حدوثه • وإلى ليس له صفة دائمة على حدوثه
هو الحركة الشبيهة والاحتداد الشبيه • والذي له صفة دائمة على حدوثه

ينقسم الى ماله فعله والى ما ليس له فعله • فالذي له فعله ينقسم الى ما ينقسم
 بفعله المبح والى ما لا ينقسم بفعله المبح • فالذي ينقسم بفعله المبح ينقسم
 الى ما ينقسم بتركه المبح والى ما لا ينقسم بتركه المبح • فالاول هو الواجب
 والثاني هو المندوب • والذي ينقسم المبح بفعله هو المباح • والذي الذي
 ليس له فعله فهو ينقسم الى ما ينقسم الله على فعله والى ما لا ينقسم الله على
 فعله • فالاول هو التيسير والثاني هو الكثرة • **التقسيم الثاني**
 باعتبار حاحته الى القدر واستعانتها وفي ذلك على فئتين • ففئة
 احدها يقتضي القدر • والثانية كما لا تقتضي القدر • فالذي
 الى القدر هو المحسوس وهو الفعل الواقع لهما • وهذه الاكبر الخ
 في حق العاقد • لذاته • فاما القدر فتشيعل في حقها هذا الحكم • والذي
 الى القدر ينقسم الى ما يكون حاصلا من القدر من غير واسطة • وهذا
 هو الفعل المبدأ وهو الحاصل في فعل القدر من غير واسطة غيره • والذي
 يورثه القدر مع واسطة هو الفعل المتولد وهو ينقسم الى ما يكون
 عن فعل القدر • وهذا هو المتعدي نحو الطبخ والرعي وما اشبهه
 والى ما يكون ما يملك في فعل القدر • وهو المتولد المباشر لفعل القدر كما
التقسيم الثالث باعتبار ما يستحق عليها التثنية انشا
 الى ما يستحق تثنية المبح والتواب • والى ما يستحق تثنية المبح والعقاب
 والى ما لا يستحق عليه واجبهما فالذي يستحق عليه المبح والتواب هو
 الواجب والمندوب • والذي يستحق عليه المبح والعقاب هو القبيح •
 والذي لا يستحق عليه واجبهما هو المباح وحقيقه كل واحد من هذه
 الاخر فلا يمكنها في التحسين والتقييد فلا وجه لاجدبها ولما قسمات

منسوخه باعتبار ما يقع عليه من وجوبها وليس وراءه كس وانه • وقد
 ان يحرف عن مصادره لو اسعرقناه • وفما ذكرناه منقح وكهايه فيما بين
 نصد • **الحكم الثالث فيما يختص على**
 الرعي • وهو الخلاف • والذي ذهب اليه المحققون من الغدلية من
 الذين يثبتوا المعتدلة وغيرهم من علماء الاسلام هو ان افعال العباد
 محدثة من وجوبها وانهم هم الفاعلون لها والموجدون • وانما استغفنة
 بهم من وجوب وجوبها **والما الخبر** • فمستحقون عن احرهم
 على ان الواجب منها عين مستقل بالحداد لا فعله • واشتغالها بتعليقها
 ثم امتلأوا في قلوب ذلك التعليق ووجهه • وطال فم فيها يمكن سبله
 على ذلك مرتب • **المرتبة الاولى** الدين يقولون انما لا يتعلق
 الامن حمة الحول • وهذا هو الحق عن الجحيم • وهم اجل الجزاء • واد
 في الحاقة • فانهم دعوا ان تعللها بما يستحيل ان يكون من حمة حدوثها
 وابطلوا الكتب ذاتا • **المرتبة الثانية** الدين ذهبوا الى ان تعللها
 بما من حمة الكتب • ثم للكتب عندهم تفسير بان التفسير الاول انه
 عبارة عن الفعل الذي وقع حادوا بقدر الله تعالى • معانها بقدره القيد
 وهذا هو الذي يحكي عن الاشعري • التفسير الثاني هو الذي يحكي عن فاعله
 ان في كماله لا ياتي • وهو ان الكتب عند • عبادة من بين القدر • وتفسيره
 هو كونه طاعة او معصية • فحين • خلاصة منجمهم في الكتب **المرتبة**
الثالثة الذين ذهبوا الى ان حمة التعليق بها هو الحدوث وان القدر
 مؤثره في الحدوث • وان حدوث الفعل كما هو حاصل بقدره الله تعالى • فهو
 ايضا حاصل بقدره القيد عند الادارة الحادثة • وهذا هو الذي يحكي عن

والاستاذ الاسفلح منهم هؤلاء قد استنبوا الحروف الى قبضة الله تعالى وقبضة العبد كما يرى. وابطلوا الكتب فاما الكلام في التوليد فتنبه في فصل وفيه ويحقق لافهم فيه. ففصل من هذا المهم متفق عليه استغلال العبد بالاحاد. وان مستند الامر والهي والمليح والي في قول الغزالي الاول هو اختصاصها وحولها فيها. وعلى قول الغزالي هو الكسب على كل بسيرة في قول الغزالي الثاني هو الحديث كما فصلنا عنهم هذا الحق اقولهم. فاما تحقيق منعب صاحب النهاية فتعذر اننا حكينا شبهتهم. فهذا الخبير محل النزاع والخلاف بحسب الموسع. فهذا ما ايدنا ذكره من فهم هذه المسئلة. ونسرع الان في شرح القول الادب في مشبه الله.

الفصل الاول في ابناء القول

على ما جرت احوالنا وتصرفاتنا. ولنا في تقرير ذلك معان احيانا انما هي الصورة في اصاحته من حسنا واما فاعلون لها. واما فيهما الوهان العقل على ما جرت احوالنا ما لنظن والاستدلال. **المقالة الاولى** وهو عوى الصوفية في كوننا محسنين لها واعلمين. وهذه هي طريقة الشيخين الى الحسين والموافق واصحابها فانهم ذهبوا الى ان العلم يكونا عديدين لا نقولنا ونقولنا انما هو علم من عديدي يرمى لا حلف فيه العقل وان تعلما بنا فعلمه بالضرورة على سبيل الجملة والتفصيل. وايدوا ما ذكره من عوى الصوفية وقروا به اموالهم او زعموا على الاستحسان والابتناع لا على فهم الاستدلال وعلمنا منه. **الاستظهار الاول** فلهم فلهم بالضرورة ان كل

من نفسه ان وقع تصرفاته موقوف على واحد. وفهم بالضرورة انه لو اكدوا عيشها لما وقع شيء منها. ومضى اسد به المخرج وكان يتاول الطغاة متحكما له فانه صدره محتجب بتاول ذلك الطغاة. ومضى اعتقدا سما الصوفية. وكذلك فلهم من عديدي من العقل الذين احوالهم يتلبس الله بحب وقبح افعالهم بحسب تصورهم وودائعهم. فان هذا العقل السليم اذا علم ما له من المنفعة في شرب الماء البارد عنده شدة عطشه ولم يشرب ما لم يفع فانه يقع منه الشرب لا محالة. ومضى فلهم ما طبع من المصراع في الدجول في التناهي المستقيمة فانه لا بد خطا. واذا انقضى في يد العقل ان الحديث للشي هو الذي على قضية واعيته. وندت ان العقل قد تقررت في بداية عقولهم كون الواحد بهذه الصفة. وحاصل على هذه الحالة قلنا ان عليهم كونهم عديدين هو بغير ضرورة لا محالة. **الاستظهار الثاني** قالوا العقل يعلمون بالضرورة على اول ما حسر من المعنى اشبه ومن مبع المحسن غا احسانه. ويعلمون بالضرورة في المبع والفر على طول القامة وقصره وعلى كساح الرحم وسوادهم على ان السماء فوقه والارض تحته ولولا علمهم الصوري يكون العبد محمدا لا فعلا له لما علموا حسن مبعه وقبحه عليها وقع مبعه وضعه على ما لا تعلق له به. لان العلم باستحسانهم لذلك واستعجابهم له وقع على العلم بحديث ذلك منهم والعلم بالضرر اذ كان ضروريا والعلم بالامثل او لي ما يكون ضروريا. ولطهور ذلك عند العقل حصل العلم بالواقع. فان الواحد منا اذا ارى المراهق يحرق قوله فانه بمن اثره دون تلك الحجة. ولولا علمه الصوري يكون الراي فاعلا دون الحجة لما حسن منه ذم الراي دون الحجة. ففصلنا ان ياد كنهه ان علمهم بكونهم محسنين

لا يعلم بحال ان يكون ضروريا وهذا هو المطلوب بما ذكرناه **الاشطها**
الثالث قولهم اننا تعلم بالضرورة ان العقل لا يتجسس ان العلم بالقياس
 في القعود والخرق واليدخل لبعض المنافع وينهون عن فساد الافعال **ومعلوم**
 ضرورة ضرورية من ان يات بغيرك اضيقا **وبين** ان يامر بضوء السماء وكل
 الجال **وبين** ان ينه عن القيام والحركة **وبين** ان ينه عن حمل الحمال وسائر
 الكواكب **ولولا** علمهم بالضرورة بكونه محذرا لما حصل امره ونهيه بهذه الافعال
 لان العلم بحال العلم بالقياس مفعول على العلم بكونه محذرا فلما كان العلم بالقياس كذا
 في كونه ضروريا وجب في الفعل ان يكون كاله كذلك **واكان** مثل هذا على ان يكون
 من الاعمال الضرورية هو هذا فصار العقل ومكانه ظاهرة **•**

الاشطها الرابع ان الواجب يتأجب من نفسه ومن غيره
 او اطلب من غيره فعلا فانه **يطلب** منه كذا لم يات منه هو الذي محذورا
 العقل ووجهه بقدرته **ولهذا** يستلطف في استنباط الفعل منه بكل
 لطيف وعملية حصوله كماله **وينجز** عن تركه **وبعد** على ذلك **وبين**
 وينه عن فعل ما يكرهه وينه على امتناعه من فعله ونهيه وسجرت
 صعه **وتجب** العقل من فعله **وتفعل** ذلك بانها لو شاء لفعله **وتجب** العقل
 من امتناعه بالضرورة بين ان يطلب احدا من غير القيام والقعود **ويأوله**
 الكور **وبين** ان يامر بما يحاد السماء وضوءه وحمل الارض وقيل الجبال فلو كان
 ان العلم بالضرورة حاصل بكوننا موجودين لأفعالنا والامراض **وتجوز** من هذه الاشياء
 الى قوتها **الاشطها الخامس** ان كل شيء
 يعلم بالضرورة ضرورة ضرورية بين قيامه وضوءه وتركيبه وشبهه ونهيه
 وتركه جسمه بالضرورة **وان** تعارضت هذه وتعرفها الصواب وهذا

المعروف

المعروف عليها ضرورة ولا يستند لها الا العلم بالضرورة **•** **انا** بغير ذلك
 لاحد ما دون الاخرى لا شئ اكمل في شأنا الوجه سواء ما ذكرناه **•** **فقد**
 الوجه المحسنة اما اوردناها استظهارا بما يقتضيها على ان غلبا يكون الوجه
 متا موحدا لأفعاله **ويجب** بالما هو علم ضروري **•** فلا يخفى في العلم به الى ذلك
 ولا يسمع البتة على نفسه **•** **فقد** امتنع كلامه الى الحسين والحواشي
 في كون العلم بان الواحد متا موحدا لأفعاله هو علم ضروري **•** **وهذه** الطريقة
 الموصية في اسات كون الواحد متا موحدا هي اوضح من ان نكتل الامثلة
 ولهذا قال العقل للجهل **•** **انكم** في المجالس والميوت تبدليه **•** **وتعبد**
 المناظر **•** **والخصام** والمحافز حذيره **•** **ولهذا** فان الواحد من الجواهر ما
 خادمه اذ اتمته بتخصيص فعل من الافعال **•** **فمحس** من اجدها سعادته
 عن تحصيل ما امر به **•** **فانه** لا يملك في توجيه النور والذم لها على ترك
 العقل وسقاضها في تحصيله من بعد مره **•** **ويؤكد** الوجه طبعها فلو كان
 العلم بالضرورة بكونها محذورا لما امرها به لما في ذلك منه ولا استنباط
 الفعل كما قد ذكرناه **•** **انما** **وما** **تقر** **هذه** **الطريقة**
 لما وجد الاسئلة والافعال عنها **•** **انهم** ينكرون ان يكون العلم
 بكون الواحد متا موحدا لأفعاله هو علم ضروري **•** **ويؤيدون** عليه اسئلة
 ونحن نذكرها ونذكر وجه الاستدلال عنها مشيئة الله وعونه **•**

المقال الاول قولهم كيف يمكن دعوى العلم بالضرورة بكون الواحد متا
 موحدا لأفعاله **•** **ومن** حق ما كان مغاوما بالضرورة ان يكون مشتركا بين الفعل
 وقب نقره ان الحقيقة على طبقا تتم بكونه هذا العلم **•** **وقد** غلبنا
 ان العلم الغفيل لا ينفق منهم مجده العلوم الضرورية **•** **واكان** ذلك وانما العقل مثله

الحشر ص ١٠٠

في العبد السيد حيث يحوز عليهم التواطؤ على الكذب على نفوسهم كما قلنا
 في اصحاب السفسطة واما الجائزة لهذا العلم بدفعه دلاله على كونه غير
 ضروري • وهذا هذا اما ما شئت الحرز على كبريتا تسجيل ما الانما
 خارج ما قلنا • **وحكم** نذكر انما لعل الجائزة وبيان العاد من لهم
 في الكاذبة العلوم الضرورية ولا شك ان العلم يكونا محبين وقائين هو
 من احلى العلوم الضرورية • والجائزة ما شئتهم قد دفعوه واكتروه • فلا بد من
 وجه لعدمهم في انهم له • والعلم في حلقهم عن مباحة الضرورة
 مخالف • **المخلص الاول** قال الشيخ ابو الحسن انهم
 لا يذكرون كونا محبين • اما قبل الاكثر منهم يتوقف بن كن وفي
 واما يذكرون وينتبه بفض غلامهم والمختل من اهل منجمهم ومن كتب
 عليه الجبل يعرفه الكلاه • فاما غوامهم فلا يدعون ذلك ولا يجوز •
 والمذكرون له منهم غيرة قليل يحوز عليهم التواطؤ على الكذب على نفوسهم
 في الكاذبة هذا هو العذر لم عند ابو الحسن وما يجزوه من عدم العلوم
 الضرورية • **المخلص الثاني** وهو الذي غول عليه فاني انقضا
 وجمهور اصحاب ايها شتم فقامت هذه هو ان العلم سعلق الفعل يتاعلم هو لم
 ضروري على سبيل الجملة • فاما تعلق افقالبنا من جهة خبرها فهو علم طوي
 استدلال لا تعلم الابا لنظر في الاجله • فالجائزة اما محل اكرامهم لهذا العلم
 المعسل لا تها بما يقع فيه اللبس وسطوف اليه الخطا والغلط • فاما
 العلم الجلي فلا اشكال في اعتراهم به وهذا تعلقوا بالكسب واضلوا
 اليه من عدم الجمع • وهذا يدل على ان خلاهم انما كان من تعلقنا بنا على عدم
 المعسل كاذكناه • فاما من حيث الجملة فلا يقع فيه نفع •

المخلص الثالث وهو المختار انهم

انهم مقتضين في انهم لكون الواحد منا عددا لا قائله الى فرق ثلاث •
 منهم من تعترف به وهو انهم اذ كذبوا من غوامهم فاعلم يتحققون العلم
 الضروري بكون الواحد منا عددا لا قائله • ومنهم من يكره ايجبات
 ويعلقه بالكسب • ويقول ان جهة تعلقنا بنا هو الكسب لا الجبروت •
 ومنهم من يكره ذلك كله ويقول ان الايجبات لا يمكن اشتاده الى العبد
 المحبته واما ما سعلق بقدره انهم قال • وتاصل من جهة وهذا هو الذي
 على عن غلامهم وافاضلهم • وهو انهم عدد قليل يحوز عليهم التواطؤ على
 الكذب على نفوسهم هذا هو العذر والمخلص للجنة في انهم للعلوم
 الضرورية بكوننا عددين لا قائله • **السؤال الثاني**
 اما نقول الثاني قبل ابى الحسن كانوا اما يكره ان العبد توجه
 لا افعاله واما مقتضين بكونه موجبا مثبتين لبحارهم بالنظر والاشكال
 فان كل من جهة الشيخ ابو الحسن من اصحابه المقتضيه متفقون على ان
 كون العبد موجبا لا قائله ما لا يعلل بالضرورة • واما مستبدك النظر
 واذ كان الامر كما ذكرنا كان كل من يفرقه اما الحسين من المختل
 والموافق متفقون على ان العلم بكون الواحد منا موحد لا قائله ليس كالحكم
 ضروريا • فكيف يسمع من ابى الحسن شبه كل الفلانة الذين سبقوه الى الكاذبة
 الضرورية • هذا لا يعرفه احد • **وجوابنا نقول ان كل العلم**
 قبل ابى الحسن معتبرون بان الواحد منا محبث لا قائله وقصروا فيه
 واما مغلطه به وغير ذلك على ضروري سدا به عقولهم كتمهم احتلوا

في وجه ذلك التعلق وتعيين مفهوم من قال ان حجة التعلق باوجودها
 كما الى الحسين وهم الاكبر من تفككهم من احوال الجبروت وقال ان حجة
 التعلق هو الكسب. ومنهم من تكلفها ما من حجة الكتب والمذاهب جميعا
 غيره قليل يجوز على مسلم كذب على قومهم في احوال ما على ضرورة ما يبدعه
 يحصل من مجموع ما ذكرناه ان كل العقلاء متفقون على ان العلم يكونها بعلته
 بانهم ضروريون على سبيل الجملة. ومنهم من ايت بعلتها من حيث التفصيل
 بالنظر والاستدلال ويجوز ان يثبت في العلم الضروري فيظهر انه نظري
 كما التمس على العلم غير التواتر نظره نظريا وكثيرا كما يعرض للبس في الغاوي
 الضرورية والنظرية. **الاعراض على كافي الحسين** فظهر ما حقتنا
 ان الشيخ اما الحسين والحواري لودخا لنا العقلاء فيها ادخاها من العلم الطوري
 يكون الواحد منها محدثا لا قاعا كما اوضحناه. **السؤال الثالث قالوا**
 اذا دلجنا انفسنا وحدها ضرورة ضرورة بين العلم بان الواحد نصف الانبياء
 وان النشرة اكثر من الحجة ومن العلم بان الواحد منا بحيث انفسا
 وبحقنا تفاوتنا بين العلمين فلو كان العلم يكون الواحد منا محدثا لا قاعا
 هو علم ضروري كما نعلمهم لمحي عجز العلم بهذه النشأة فلو وجدنا الفرق
 بينهما ما لضرورة. علينا ان الهم لا ليس العلم به ضرورة كما اوضحناه
وجوابه وجهان اما اول فلا نسلم ان من تغيرت احوالها في
 القول فاستبان في كونها بديهيين فلما علم ما لضرورة ان العقلاء
 كما يعلمون ان النشرة اكثر من الحجة فلو علمت بغير تعلق التمس ما قلناه
 وصرفها من حجة لا محالة. **واما الثاني** فبما علمنا ان ادخاها اجل والظهر
 من الاخر فلا يمكن كون احدها اجلي الا يكون الاخر ملطفا في نفسها. وذلك

لان العلوم الضرورية متفارقة في الجلال والطهور كما ان العلوم النظرية
 متفارقة في الحسا وكما ان التفاوت في العلوم من النظرية لا يخرجها عن كونها
 نظرية. فكذلك القول بالتفاوت في العلوم الضرورية لا يخرجها عن ان يكون
 كلها ضرورة فبطل ما تنووه. **السؤال الرابع كيف**
 كيف يمكن دعوى الضرورة يكون الواحد منها لا يخلو
 وموجبها ما العلم يكون موجودا يتوقف على سببها في نفسها ولا شك ان
 العلم بالاحضاض كلما متوقفا على الكسب. **واذا كان الامر كما قلنا**
 بطل ان يقال ان العلم بتعلها بعلها هو معلوم بالضرورة كما بين
 ابو الحسين لان ما كان معلوما بالضرورة استحال توقفه على العلوم
 الكسبية. لان ذلك يطل كونه معلوما بالضرورة. **وجوابه**
 من وجوه. اما اول فلا نسلم ان طريقة العلم بالاحضاض على
 الاكوان كالحركة والتكون. والحصول في الحجة هو النظر والاستدلال
 وانما هي معلومة بالضرورة كما في مسألة الجبروت. **وبما ان العلم**
 بالضرورة حتى بعض الافعال وفيها على ايدي عجز العلم بعينها وفيها
 فرع على سببها في انفسها واذا كان العلم بالضرورة فالاصل اخر
 ما يكون معلوما بالضرورة لا محالة. **واما الثاني** فلان لا يفي بالحركة الا
 نفس المتحركة من غير اذن ايدي عجزها لا لا يقول ما قلناه والعقول. **و**
 اشكال ان العلم بغير هذه الحركة هو امر ضروري لا يمكن في حالة الافعال
 فمع ما ذكرناه ان العلم بغير الاحضاض هو علم ضروري فلا ضرورة
 كما قلناه. **السؤال الخامس وهو**
 في هذه النشأة. وقد نوه استدل عن ابي الحسين مذهبنا

كل واحد منهما يؤذن بطلان كون العبد محمداً لتفرداته فضلاً عن احداً
 احدهما ان البدائية شرط في وجود الفعل من جهة القادِر وادعى في هذا
 العلم الضروري. وما يتبعها ان الفعل عند حصول البدائية بعد وجوده
 لا محالة وهذا ايضا مغاير بالضرورة والبدائية لا شك في كونها من جهة
 تعالى. واذ كان الامر هكذا فقول لا فرق بين القولين ان يفتى
 العبد على فطرة الله تعالى في وجوده. وسان يفتى في وجوده على امر من جهة
 الله وهو البدائية في استحقاقه كونه موجداً له في كمال الجلالين. وبالغ في
 تفريق هذا السؤال صاحب الهادي حتى ان مع الاعراف بعين الذين
 يبطل منهج الاعتدال ويبطل كون العبد موجداً لافعاله ومثل هذا
 على قول فلهذا من يفتى من اهل التحقيق كافي الحنين. وندم في استكراه
 هذا ان الشيخ اما الحنين كان ما يلائمهم في هذه المسئلة الى الحزن
 كان نظرها لاعتدال اصحابه على سبيل التقه والندم في هذا
 كلامه في توجيه هذا السؤال بعد حذف الطويلات.

جواب ما شرطه البداعي في وجود الفعل فهو مذهب اهل الحنين
 وهو الحق عندنا كما سنقره من بعد. وشيخنا في تفصيل فيه عشيده الله
 تعالى. واما وجوب الفعل عند وجود البدائية. فان ادنا الوجوب ان
 تفصيل خلافة مطلقاً. فلهذا ان شاء الله سطر الاختيار وهو
 غنه العقل وان اذاج به ان تفصيل خلافة بالاضافة الى البدائية
 ولا تفصيل بالاضافة الى القدر. فلهذا احب وكنت لا يكون ممتداً
 استحال له كون العبد موجداً لافعاله كما نعلم لان الوجوب هذا التفسير
 لا يبطل معه الاحتداد كما رجمه لان الغرض بوجوبه عند البدائية هو

عبدية متنع عند توفر البدائية. وشيخنا لهذا الكلام مردودين وكشف
 في شبههم. فلما قول صاحب الهادي ان اما الحنين كان ما يلائم الى
 الخبر واما كان يطهنا لاعتدال تقبيل من اصحابه وتبليسا عليهم
 فلهذا كلامه لم يردده معه الله. فحاشا وكلما مثل الشيخ اهل الحنين ان
 يكون ما يلائم من مساك الخلق في القول بالعدل وتبديده الله تعالى عما لا
 يليق به. وكلمه على المحنة من الرية في كل سنة ومن ادلة فليطالعها
 في تصانيفهم عليهم واعتداله واقواله في العدل والبرية اظهر من
 الشمس. فمن احمل ما اوردته صاحب الهادي من الاسئلة على طريقه الى
 الحنين قبل طهش فتاجها وبطلانها وضع ان العلم يكون الواجب متاوجج
 لافعاله وتضر فاية هو حكم ضروري من حيث الجملة والتفصيل كما حكيت
 عن اهل الحنين والحوادث. وقدم الكلام على المتأمل الاول وهو غرض الضرر

المقام الثاني وهو دعوى النظر

والاستدلال. وهنم في طريقة اشكنا الشيوخ من المعتزلة اصحاب
 هاشم وعينهم فاعلم دعوا ان العلم يتعلق افعالنا هو ضروري كالسبيل
 للعلم فلما تعلقت بها بنا اما كان من جهة الحديث فلما علم بالظن والاد
 استدلال لا غير. واعتقدوا في ذلك مساك. **المسئلة الاولى**
 وهو قولنا ما عليه تفصيل اشكنا الشيوخ الاستدلال بطريق البداعي
 وما ضلله هو ان هدم الضرورات حب وقولها على حسب فضو بنا وجه اعين
 ومحب اسفا وما يجنب كراهتها وضوان فتا. اما محققا واما معتزلا
 مع سلامة الاجمال. فلو انما متعلقه بنا وحاصله بعدد والاملا بعت

فيما حقه المقصد كما يظهر في فعل غيرنا فانما لم يقف على قصودنا
 ووداعينا ولا اسقى بحسب الكلمة من حيثها والصور لم يمكن اضافته
 اليها ولا تعلفه بنا واحسننا بقولنا مع سلامة الالوه فالغرض به
 خلوص البقاي الى الفعل وخلقها عن المقادير لها ورواها الواقع عن وجود
 الافعال واحترزنا بقولنا اما محققا واما متعديا عن فعل الشايع والناهي
 فالمحقق هو فعل الفاعل المميز فانه واقع على حسب قصده وذاعيته والناهي
 هو فعل الشايع والناهي فانه واقع بحسب ذاعته المقدر بمعنى انه لو كان
 له ذاع كان واقعا عليه لانهم رخصوا ان فعل الشايع والناهي واقع من
 حيثهما لا لباي. ولهذا قالوا ان فعلهما واقف على حسب قدرهما في قلما
 وكثرهما. وذكرنا ان الناهي لو كان نصريه محوره فيها احد لكفه
 اراقه ما فيها من الخير برحله. ولو كان عوضا عن عظمة لم يكن
 تحريكها. فلو كان فعلا لغريم لما افرق الحال من الامرين. فثبت بما ذكرنا
 ان كل ما وقف على حسب قصدها وذاعيتها من هذه الافعال مع سلامة
 الحال بالمعقبة. او بما لا يقدر كذا ذكرنا فهو فعلنا وما جاز من حيثها
 ومتعلق بقدرنا وهذا هو المطلوب. لا يقال ثم يكرهون على من يقول
 هذه الافعال مخلوقة من جهة الله تعالى مع ما يقادتها من القصور
 والبدواي الى ضمها وقبح كل واقع من كل سات كما ضمن الكرامة والاضا
 اسماء لا تنفع من هذه الجواب ايضا وهذا غير متنع فان الله تعالى في
 على خلقها جميعا على الداعية والفعل في الغيب والله لا يدين العبيد
 في حاله من الحالات. وقد حوت القادة على جميعها في الغيب فلا مفضل
 اضبطا عن الآخر. واذ كان الامر كما ذكرنا بطل قوله كما ان هذا الامر

مجدد

مجدد من حيثها وما ضلله بعد. لا اقول هذا السؤال اصعب ما يرد
 على هذه الفاعلة. وقد ذكرنا الشيخ عنه اجوبة كثيرة. الجواب الاول
 وهو الحق عن الشيخ ابي علي وما ضل ما قاله هو ان هذا السؤال يقتضي التميز
 فيما لا يشاء وقطعه. فلا يثبت الى ما يرد عليه من الاستحالة بل لا قد علمنا
 فيما لا يشاء بحسب قصدها وذاعيتها اما اقلنا وقرنا بيننا وبين افعال
 غيبنا. وما ذكرناه من الشكوك في جازية مجزى شبه اصحاب التنسيلة الى
 بوردتها وطاعنا علينا في علمنا من الامور الصورية كما ان تلك الشبهة مع
 قولنا لا تطرق علينا اذ لا في العلوم الصورية. ولا يدل علمنا بما نذكر
 ما ذكرتم ما هنا فهدا الحصول كلاما يرد على جوابه على هذا السؤال.

الجواب الثاني جواب الشيخ ابي هاشم

وهو انه لو كان الله تعالى هو الذي يفعل هذه المنجزات مطابقة للقصود
 والباي في حقتا لوجب اختلاف الحال في ذلك وكان لا يمنع ان قصده
 اخذنا الى اكله والحركة وتوقف ذاعيته الى ايجادها فلا يوجدان والمثل
 ما ذكرناه بان لا يخاف الله انما عينا مطابقة لقصده وذاعيته او يكون له ابلغ
 صاير عن الكلام والحركة فيوجدان من حيثها ان يفعلها الله تعالى مع قوة الضا
 عنها واستحالة هذا معلومة لكل عاقل فصل العسا بطلانها. الجواب الثالث
 ذكره قاضي القضاة عبيد الجبار بن احمد وتقرئ ما قاله هو ان كل اعتراض
 لا يصح الا بعد ان ما اعترض به عليه فهو باطل لانه اذا صح المعترض عليه سقط
 هذا الاعتراض اذا لم يطمع في ما كان معلوما العنقه. وان لم يطمع المعترض
 عليه كان هذا الاعتراض ايضا باطلا لانه قد قرئنا قوله ولا يصح

على تركه وينجزه عن تركه ابتاعه ونجيب الفلأ عن ياحر عنه مع القدره
عليه ولعل ذلك بأنه لرشا لمعلة ومحد من انفسنا الفرق بالضرورة
من ان يطلب احدا من غيرهم القيام والمخرج وبين ان يطيب منه
حمل الارض وصل الحبال ولا وجه لما ذكرناه من الفرق لان احدا
متعلق بنا ويضع خبره من حسنا والآخر لا يضع فيه وفي ذلك حصول
من كونا فاعلمنا **المسلك الخامس في الفرق**
اوضح وأجلى مما يحجب الانسان من نفسه وقد تقرر ان الواحد
محد ففرقة من وجهين فإما به وقوعه وتكرره ومثبه ونظيره
وبين خبره حثيثا بالعدة العظيمة وان تعارض خبره وخبره عزوفه بالضرورة
وهذه الفرقه معلومة لنا بالضرورة ولا مستند لها الا العلم بان خبر
الحركين متعلقان بآداب اخرى لا تتكلمها في شأب الوهم من الوجه
والحال سوى ما ذكرناه فلهذا المسالك الخمسة أقوى ما وجبه البغض
من الأدلة المتكلمة على كون الواحد متما موحدا ومحدنا هذه الأفعال
ولم أذكر له غير هذه اعلم ان ذكرها لتكفيها وضعفها وفيما قلنا
وتكفيها عنهم هاهنا غيبه وكفايه عما سواه **ولعلم ان هذه**
الأدلة ملية اوردتها المعتزلة استبدلا لا كبح كون الواحد متما موحدا لا
في بعضها الاستطاعات لله فكيفها عن الشيخ الى الحسين كل الفرق
من الوجهين جوان المعتزلة جعلوا العلم محسلا في الشيء والشيء والشيء
اصلا للعلم يكون الواحد متما موحدا لا فاما الشيخ ابو الحسين فانه
يكس الأمر في ذلك وحصل العلم يكون الواحد متما موحدا اصلا للعلم بهذا
الاجرام وحصل متفرقة عليه فافترقا من هذا الوجه

المسلك السابع في تمسكنا بالآية
القلية في منقسمه الى الكتاب والسنة والاجماع وقد ذكرنا
ان هذه المسئلة وما اشبهها مما يقع اسامه بالادلة السليمة من حيث النظر
وان الأدلة السليمة لا توقف فيها الا على الحكمة فاذا قاما لبركان الحكمة
على اسات الحكمة مع الاستدلال بالشرع على جميع المسائل فاما من حيث
الانكاز فيمنع لاما لم يبين ان الله غير فاعل لا فقال العباد على ما
فيها من نصائح لم يحصل لك العلم بالحكمة فلهذا احب ان نمنع من حيث
الانكاز كاذبنا ويقفنا **اما الكتاب**
فقله تعالى فكذلك الله احسن الخالقين وفيه لامل لأيات وقد اضاف
تعالى افعال العباد اليهم من جهة الخلق والخلق والكتب والحل هذه
وجوه اربعة **اولها** مرجحة العمل بقوله تعالى فيحيي الذين انا اياهم
وقوله تعالى لساوكم ايعكم احسن لو وقوله تعالى ام يفتل الذين امنوا
وعبادنا لآيات كالمفسدين في الارض ام يفتل المتقين كما في آيات
وقوله تعالى وقد منا الى ما غدا من عمل ففعلنا هب مشورا وغيره كثيرا
ذكر العمل **وثانيها** من جهة الكتب بقوله تعالى والذين كتبوا النبيا
حزأ شية مثلها وقوله تعالى على من كتب سبته وأحاطت به عطائه
وقوله تعالى لما ما كتبته وعلتها ما كتبته وقوله تعالى كل امرئ منهم
ما كتب من أيام وغير ذلك مما ذكر فيه الكتب **والثالث**
الحل بقوله تعالى ويجعل الله شركا الحن وخلفهم وقوله تعالى ام جعلوا
هم شركاء خلقوا كلفهم وقوله تعالى فجعلوا المليكة التي هم عبدوا

انما وقوله تعالى وجعلوا الله ابدا الى غير ذلك مما ذكر فيه لفظ المحل
ورأيها من جهة الخلق كذا الذي ذكرناه من قوله تعالى يا ذا ك الله
 الخالقين • فحق الوصف كلها ذلة على ان العباد قاعون لا فعلهم وعلى الجملة
 فكل ما ورد في القرآن من الاوامر والنواهي والوعود والوعيد ووصف
 العباد بكونهم محسنين ومنسيين ذلاله على كونهم فاعلين • **واما الشبهة**
 فقوله عليه السلام اعلموا فكل من لم يخلق له • وقوله عليه السلام
 نية المؤمن خير من عمله • ونية الفاسق شر من عمله • وقوله عليه السلام افعال
 النيات • **واما الإجماع** فلو ان الرضا بقضا الله تعالى واجب بالاجماع
 فلو كان الكفر من قضا الله لعب الرضا به • لكن الرضا بالكفر كفر بالاجماع
 فلو ان الكفر ليس فعلا لله تعالى • فحق حلاصة الاجلة العقول • **والثبوت**
 على ان كان كون العباد قاعون لا فعلهم • فاما الكلام على بطلان مناجيهم
 لمية بعد ما اضمم قسما في امتدادها عند الكلام في شبههم • ويتحقق تشديد
 وضعفها بكون الله • واذ قد فرغنا من ذكر الاشكال فلنذكر ما يتبع
 عليهم من الازمات المتبقية على القول بكونه تعالى عالما لا فاعلا لالعباد
الفصل الثاني في ذكر الازمات
 المتوجهة عليهم **اعلم** انه يلزمهم على القول بان الله تعالى خالق لكل
 العباد الامات فاعلم • ومسعات وحش • لا يمتنعها شمس
 ولا يضيق بها • ويعترف بما من له اذن مسكة من الذين وغيره ذهابا واجبا
 واحبا • وفصل الكلام عليهم بكون الله • وجعلها عشرة **الاول**
 القول بان افعال العباد مخلوقة فيهم قوي على بطلان ما قد تقدم في القول

م

فجب ان يكون باطلا وذلك من وجوه • اولها ان افعالها لو كانت مخلوقة
 شيئا من جهة الله كان لا يمنع حصولها مع وجود الضائف وقدرها مع قبالها
 اليها كذا نص في من اجبت بان اهل اقليم الانا ليمر وقطن من الاقطان • **والثاني**
 او في دجاء الى نعيم والعقود وسائر الافعال • فلا يوجد منهم وفضل
 اعظم صارق عنها وجود فلعلنا استعالة ذلك في القول بطلان
 ما قاله • **والثالث** ان لو كانت افعالها مخلوقة شيئا لم يكن دافعه
 على حسب قدرها في القلة والكثرة • فكان لا يمنع ان سأل من اضيق لها دين
 حمل الجبال وقطع الصخور العظيمة • ويتعذر على أقوى القادر حمل شيء
 و اقله خرجة من الارض وفي غلبنا باسما له ذلك دليل على شكا ما قاله
والرابع ان هذه الافعال لو كانت فينا من جهة غيرنا لكان لا يمنع
 حصول الكرامة البديعة • والضائقة العجيبة • من ليس يعلم بما كان
 يتعذر حصولها من حوائجها ومتقضى لها في كل الحالتين حامله من جهة
 غيرهم فلعلنا بصيرة العقل استعالة ذلك بطل ما قاله • **والخامس**
 ان هذه الافعال لو كانت مخلوقة من جهة الغير لكان لا وجه لوقوعها على
 الاسا وكان لا يمنع ان سأل الكاتب من جهة غير يدوان سأل المشر من دون
 الرجل وان سأل الذي من غير قوس لان هذه الافعال كلها من جهة الله تعالى
 وهو غير محتاج في تحصيلها الى وجود هذه الالات وقد عرفت بطلان ذلك
 واستحالته • **والسادس** انه كان لا يمنع من بعض التعذيب مجازاة
 الخيل العجيبة والطيران في الجو • وان يتعذر على بعض لها دين ان يقول بنية
 او قيس • وقد علمنا بطلان ذلك وقد ادى الى هذه الحالك • القول بان
 افعال العباد من جهة الله فيكون افعالها بطلان والطبع بكونهم فاعلين لها •

ورأيها

ذلك الحوى محاضرا ما قاله ويخلص به هو ان العلم يكون المعجز دلاله
 التصديق هو علم ضروري وتجويز اطمان المعجز على الكلايين لا يصدق وهذا
 العلم الضروري نفسا مقبداً **اما المقدم الاول**
 ان المعجز دلاله التصديق فالذي يدل عليها هو ان من فليح في المعجزات
 من الامم الشائقة اما قد يخبر فيها لاعتقادهم انها ليست معجزة من فعل
 تعالى وانما هي من باب الخيل والظلمات ولم يفعل من احد منهم انه سلم
 كونه معجزة من فعل الله ثم مانع في ذلكها على الصدق فان من ساهب
 انقلاب النفس ثباتا وفي المعجز اطمانا فانه يعلم ضرورة دلالته على صحتها
 من ظفر عليه لا يحال **واما المقصود الثاني**
 وهو ان تجويز ما لا طمان المعجز على الكتابين من جهة الله لا يصدق وهذا العلم
 الضروري فالذي يدل عليها ان اذا عصت في حجة ثم قبحتها فاني علم بطلان
 ان الله قادر على قلب الحيطان ذهباً ابدياً او الحيازة يا قوتاً ولو لم يكن
 الحيازة ثم اني اذا قبحتم جميعها على ما لها الاول وهذا التجويز لا يربط
 العلم الضروري بانه لم يوجد ذلك فهكذا القول في مسئلتنا فان تجويز ما لا طمان
 المعجز على الكتابين لا يوجب العلم بان المعجز دلاله على التصديق فكذا اما قولنا
 الحوى في الخاضع عن هذا الالزام وهذا المخلص غير صحيح ولا واقع
 اما قوله في المقصود الاول ان احداً من الامم الماضية لم يصدق في كون المعجز
 دالاً على التصديق بعد تسليم كونه معجزاً واما قد خصم في كونه معجزاً
 فتقول انما لم يصدقوا في كونه دالاً على التصديق بعد تسليم كونه معجزاً
 لما كان العلم بكونه صدقاً مستنداً الى العلم بكونه تعالى حكماً وانه لا
 معجز على كذاب وهم قد علموا ذلك وتحققوه وانهم دخلوا العلم بكونه

صادقاً

صادقاً لما علموا الحكمة فلو قدرنا انهم لم يعلموا الحكمة وشكوا فيها لم يمكنهم
 القطع بكونه صادقاً مع تجويزهم اطمان المعجز على الكتابين كما هو من
 واما قوله في المقصود الثاني ان تجويزنا لاطمان المعجز على الكتابين لا يوجب
 في كون المعجز علماً دالاً على التصديق فتقول اما قطعاً على ان الله تعالى
 لم يقرب الحيازة ذهباً عند تعذيبها لا يفتننا مع التجويز فبذرة الله على ذلك
 لان الله قد خلق فينا عقلاً من ودياً بانه لم يفعل ذلك مع قذرة عليه
 كذا الامر في مسئلتنا فاذا اظهر الله المعجز على يدي هذا الشخص
 فلا سبيل الى القطع بكونه صادقاً الا اذا علمنا ان الله لا يظلم المعجز على
 العلم باستحالة ذلك عليه متوقف على الحكمة فاذا لم يعلم وجوده وذلك
 لم يمكنهم القطع بكونه صادقاً فاني خال من الحيات

المخلص الثاني في ذكر ما لا طمان

وهو ككلامه هو ان الاستدلال بالمعجز على التصديق مبني على مقدمات
 الاولى منها ان هذا العقل قايماً مقام التصديق من جهة الله وانما يربط
 قوله صدقك والثانية ان كل من صدق الله تعالى فهو صادق
 فاما المقصود الاول وفق قولنا ان هذا العقل وهو المعجز قايماً مقام
 الله تعالى صدقك فتجوز بان الله تعالى يفعل التصديق لا يصدق في العلم
 بما فانه ممكنات القطع بما وان جردنا ان الله يفعل التصديق واما
 المقصود الثاني وهو ان يصل صدق الله فهو صادق فيحصل كماله
 في النهاية هو ان هذا المعارض لمذهبهم في المقصود الاول لان المعجز عندهم
 قايماً مقام قول الله تعالى صدقت وقوله صدقت محض الكذب مع انهم يسمونه

يكونه متبذرا فاذا قطعوا يكونه متبذرا فامع احتماله لكن كذا ان يقطع
 في المقابلة الثانية يكون اليه ما في فامع تحوينا لاطه ان الله المحرر
 الكذابين • فكذا يكون ما حصته من كلامه في النهاية • **واعلم ان**
 هذا الشخص مغالطة منه وخباع • قلنا نقول ان المقدمتين اللتين هما
 دلالة كذا يكون المحرر لا على الضيق كذا وايضا متباينة على كل
 الحكمة • وانه تعالى لا يقطع المحرر على كذا ان ما لم يقطع بالحكمة • و
 فلا يمكن ثبوت واحد منهما • واما ان المقدمتين الاولى حاشاها
 ان كل محرر فهو قائم مقام التصديق • فقول ما لم يقطع بالحكمة فانه لا كذا
 بل بخلافه لم يقطع يكون المحرر قائما مقام التصديق • بل يجوز ان يكون
 الغرض به التلخيص • واما المقدمتين الثانية في حاشاها ان كل من صدقه
 الله تعالى فهو صادق • فقول ايضا اما يقطع بان من صدقه فهو صادق
 اذا كان لا يصدق الكذابين • فاما اذا كان يصدق الكذابين لم يقطع
 بذلك • فظهر بما حققناه ان كل واحد من هاتين المقدمتين مبتدئة على
 واحدة للحكمة • وانه لا يمكن حصول اليقينة الا باثبات الحكمة فاذا لم
 الحكمة لم يقطعوا بصدقهما • وقد ذكرنا ان خلاصهم من هذا الالتزام الغلط
 فانه لا يمكنهم ان يقطع بصدق الرسل على حال املا اذا قالوا ابا لله تعالى
 حاشا ما يقال العباد • **المخلص الثالث ذكر**
 الشيخ ابو حامد الغزالي وحاشا ما قاله • هو ان الله ادهش الرسل
 ما به من المعجزة حصل بها ايمان المعرفة • لو نظرنا لقل فيها فقد ثبت الشرع
 واستقر وزود الخطاب واستقر الشرع لا يوقف على نظرا لما ذكره ولا يفتقر
 الواجب الامارح ضله على تركه • وفيه الوجوب • حاشا العقل على الترتيل

والموجب هو المرجح والله تعالى هو المرجح وهو الذي عرفه من قوله • قل
 فالمرجح هو الله تعالى • واما الرسول مخبر والمحنة شبيب ممكن العا
 الرسول ما الى معرفة الترجيح والعقل هو الاله التي بها يعرف صدق
 المخبر عن الترجيح والطبع المجهول على ان الله بالغباب والبلذذ بالثواب
 الداعث المستحب على الحد من رسول الضر • وحاشا ما يؤا الى الله فلا تد
 ان الطبع باعث والعقل هادي والرسول معزف والمحنة ممكنة • فاذا
 كان الامر بهذا الوجه المظهر على المكلف من غير توقف على ايجاب الرسول
 للظن • **واعلم** ان هذا المختصر ما يخلص به الغزالي لما ادرساها
 الحامد الرسل على القول بطلان الاحكام العقلية • وقد ذكرنا في الاحكام
 العقلية • وكذا اوردناه هاهنا • لان الكلام في مثله المخالف هو من مثله
 فروع مثله الاحكام • وكله مغالطة فمقتضا هذه المخالفة هاهنا يعلم ان
 انه لا خلاص لهم عن هذه الالتزام بحال • **والجواب انه**
 من الغزالي مغالطة وهما عن الحق مع ظهور • وياندر من افق • اما اوله
 فانه اذا كان العقل لا يقضي بوجوب واجب عند كل املا • فلا يرحح على
 المكلف في الاعراض وفيه الخفاء وبطلان المقايمة بان سألهم • لان الوجوب
 عن المكلف متاخر • واما بانها فاي فايده تكون المعجزة ممكنة من حصول
 المعجزة بصدقها • ولكن كذا فيدها مع اعداد من المكلف • فاما ما لم يعلم الوجوب
 عليه • واما ما نشا فلا كذا فيدها قوله فلو ثبت الشرع واستقر الخطاب
 لانه ان كان موثقا للخطاب واستقر امره بالامصارفة الى الشرع في نفسه فلا
 غرض فيه للمكلف فان كان يوجب استقر امره وسوقه على المكلف فلا شغل مع
 العلم بالوجوب بحال • واما اذا بها فلا تدله لا يفتقر للوجوب الامارح فضلا

على تركه هذا الخطأ فان الواجب لا يتبين من جهة العقل على تركه لمساكنه المسماة
 له في ذلك. وإما عين ما يستحق اللطم على التزل. فدان ستم مرة ذكر
 معرفته الجحان ان كان بالشرع والحال متوجه. وان كان بالعقل فيه
 سلم الوجوب بالعقل وهو المقصود. وأما ما يشبه فقله الوجوب هو الله
 تعالى. ان كان غرضه ان الله قرت في القول وجوب النظر في عجرات
 الاثبات فدان احيه. وفيه اعتراف بالاجابة العقلية وان كان غرضه ان
 الوجوب مستند الى الخطأ بالثبوت والالان ما هو عينا وهو النظر
 في معجزات الاثبات حتى يعرف وجوب امثال اوامرهم وهذا النزاع الاقوى
 وأما ما يدعى فقله المرجح هو الله ان كان لابد ان الله خلق العقل فانه
 دفع الضرر عن النفوس ومزججه لبادره فدان المطلوب. وان كان مراد
 ان الله تعالى امر بالتحاب العقل فدان اكان فقله راجحا على تركه فانه
 اثنان كله فهو عريف اضيق الاثبات حتى يعرف امر الله من جهة فهم وهذا هو اول
 المسئلة. وأما سابقا فقله ان العقل هو الآلة التي بها تعرف صدق الرسل
 المحرر عن التزج. فقول انها تكون الة اذا كان معروفا للوجوب واصحابها
 فقد هذا يكون الة شفع فيه هنا. فاذا اكان لا يعرف الوجوب ولا يصح
 فلا فائدة فيه بل ان فوجده وغيبه سواء. وأما ما ساق فقله ان الطبع يحب
 على التالم بالعتاب فقله عه ويجعل على التذاذ فبعث عليه. فدان اسلم
 لا كبره. وكما تقول منع علم بما ذكرت هل تعلم وجوب دفع الضرر عن نفسه
 او لا تعلم. فان غله فقد خضل من اجاب حكيم الوجوب وان لم يعلم فلا وجه لقله
 انه يجعل عليه لان المراد يكون محمولا عليه هو ان يستجيب العقل على
 الفرائض من الالم المستنف ولا وجه لذلك الا علمه بالحكم. وأما ما ساق فقله

انه

انه بغد بول الخطاب حصل للكلف امكن مقترنة التزج. فقول ان الله
 لا يكون له حكم الا بغد مغرفة صدق من جابه فما الحكم الدليل على وجوب النظر
 في تعريف ضيقه فاما مطلوبنا الا بمغرفة الوجوب كما لعقل. وأما ما ساق
 فقله ان الطبع كاخت والعقل هاجي والرسول مغرف والمجره
 ممكنه. فقول هذا كله مجبوعه وكس ما لا طائل فيه. فقله الطبع
 باعث يقع ان العقل موجب فصرح به ولا حاجة الى هذه المعالطة يعرفه
 غير ذلك فهذا لا عرض فيه. وعلى الجملة وان من مآثر كلامه في دفع عن
 هذا الالتزام اطلع على ثراوته التي بغد طبعه فان مثل هذا لا يحق على
 وكيف لا يكون هذه معالطه وقد قال ان استقراء الشرع لا يوقف
 على نظر الناظر. فاذا لم يكن وافعاله نظره فمن اين يعلم كونه
 يجب اتباعها وفي كلامه من الاشياء اكثر مما ذكرناه. وكما استغنى
 هاها والله اعلم بالصواب.

الزوا الرابع القول بانفعالا

العباد مخلوقه من جهة الله وفي الى سرا لعلم صورة الشريعة. وان يكون
 دين الاسلام صلا لا وفساد اهدان وجهان. احدهما انه تعالى اذا احاد ان
 قاعا للقباح حاد ان يكون مباحا به الرسل من شرايع كلها ضلال وفساد الخلق
 ونعم النشاعل بها والالفات اليها. وما يلزمها انه لو كان حالها لاخال
 القيام لحاد ان يكون دين الاسلام خطا وان يكون كفرا وان يكون حلافا
 هو الحق والصواب وبلوهم الامم كنهم الفصح يكون الحق هو دين الاسلام
 وان خلافه هو الباطل والكفر. واذا لم يكن لهم المقطع بذلك لم يتوافق

أديانهم ولا يؤمنون على مله ما ذكرناه وصفت بهذا سمعنا من ربك وهذا
 على منزلة **الأزامل الحاشد لقول إن**
 الله تعالى خالق لا فقال العباد سند باب الوعود ووعدته
 إذا عاهد أن يكون فأغلا للقباح حاد أن يكون كادما في كل ما أخبر
 به فلا هو يفي من الوعد والوعد وأحكام الأجرة. ويعلمهم التمسك
 بجميع أفعال القرآن لئلا ورد بها من قصص الأولين وأخبار الماضين ونحو
 مثل هذا يوجب إلى الاستمساك بحرمه القرآن يجوز أن يكون كله كليا
 والزام مثل هذا لا يصدق من صدق بالدين ووقر الإسلام فضيلة
الأزامل الساجد لو كان الله تعالى
 خالقا لأفعال العباد لبطل الأمن والتقي واستمساك التوكل ما اعتقاد
 لأن الله تعالى لا يكون أمر العقل نفسه فلهما عنه. ويستحيل منه
 أن يكون مستاعا على فعله ومغابا عليه. ويعلم من هذا أن تعبد الأئمة
 بذوق الفرائض وشب الفرائض بطاعات الأئمة ولو فعل الله تعالى
 هذا كان أسفه الشقياء. وقد مره الله في كتابه الكريم عن مثل هذا
 أفجعل السبل كالحرم ما لك وكيف يحرمون
الأزامل السابع لو كان الله تعالى
 لا يفتقر العباد ككلمات غوا كان من حملها الأشكال
 بالله وفضله بالأبواب. وانحاز الشاؤون والأولاد فكان يكون على خالصا
 قاله أن يكون الله تعالى فاعلا لهذه الأمون. وذلك بطل حكمة وبطل

على عمله

على عمله ومخاطبه. وبالله تعالى الله عما يقول الجاهلون وتقدس عما يشبه
 إليه المعبود. **الأزامل الثامن لو كان الله**
 تعالى فاعلا لأفعال العباد لكلمات من على الخلق أكثر من صرح بالشيطان
 عليهم لأن الشيطان لا مكنة الحق فيهم أكثر والمغشية بل انما يدعوهم إلى
 ذلك كما حكى الله تعالى في قوله ولكان لي على صرح من شيطان إلا أن يجمع
 فأستقيم لي فلا يؤمنوني. وكل من ذهب إلى أن يكون الله تعالى سوا
 حلال الشيطان والامانة فاهلك مشاجه وبطلانه وماده. **الأزامل التاسع لو كان الله تعالى**
 لا فقال العباد للزم أن يكون فاعلا للبراء والشر. وشيئنا الفواجر لأفعالها
 من جليها. ولو كان الأمر كذلك للزم أن يبعث الله المبادي لولا محمدا ص
 وإن محمدا على قلبه ويدعو الناس إلى المواسبة طيبا ولجودنا هذه الجودنا
 أن يكون من صف من لا يبا ما كان معه الأجل البراء إلى البراء والشر
 وعباد الأوثان والأصنام. وتوطين الحق أذوا الكهان والاشقياء فيهم
 التزيك والامانة والساجدين. ولجودنا أن يامرنا بغير أن النعم وقطعت
 الأحكام ودم الجحش ومديح النبي إلى غير ذلك من الأمور التي لا يجوز نسبتها
 إلى الله تعالى ولا إلى اسمه فتعالى الله عما يقولون علوا كبيرا. وما أشع
 ما قالوه وانحرف ما أنكبوه. **الأزامل العاشر**
 لو خلق الله الظلم والجور والفساد لحاد وحقه بأنه ظالم وجان وقاسية
 وانما عاهد ذلك بغير. أما أولا فلا بد من معنى للظلم والظلم ولهذا
 لا يجوز أباط أحد بها وفي آخر. وفيه إبدالة على أن معنى قولك ظالم

ليس الا قائل الظلم • وأما ما قيل فلا متى فعل العبد في عاج لا تفعل كما يحب متى
 بح فعل الظلم ان يسي طامًا • ولمن لا يسي العبد طامًا حيايدًا لأنه لا يفعل
 شيئًا من ذلك • وهذا لا يوصف المتأخر على المتأخرين • فيلزم ما قلنا •
 وأما قلنا انه متى فعل العبد في عاج لا يسي متى فعل الظلم سمي طامًا فلا يمتنع
 سنان في اسفل الاسواق ومشتوبان في معقوله وحقيقته • فموجب في اجاب
 متب في لغز • وفي ذلك خمول مقصودنا بهذا القوي ما توجه عليهم من الزايم
 وقد استقصينا ما وافق القضاة في المعنى وفيها ضرورة هاتفا مقنع وكفاية بما
ولقد اقد فرغنا عن ذكر الامور
 المتوجهة عليهم في القول بكونه تعالى خالقًا لا فاعل العباد فلذلك لا
 في امات الحادثة بينهم وبين شيوخ اكلام من لغزيت الدارة في محال
 المناظره ومواطن الخشام والمجاورة للمحقق لما طرأ لهم من عقيدتهم على ذلك
 وفيها ذهبوا اليه على جمل وقلنا • فليس الى ما عروا فيه من المناظره ولما
 عليهم حوايه وحملها خسه • **الاجزاء الاول** حكى عن الشيخ ابو الهيثم
 انه ناظر حنفا في مجلس المأمون فقال له ابو الهيثم ما عتمان هل تعرف
 الخالقه او ما خلق فقال لا اعرف الا هذا فقال له فقال غضب له لانه لا
 فقال لا قال فعل غضب لانه خلق قال لا فقال اهنا هنا ماث عن ما قوت
 فاقطع وكان ابو الهيثم • النظام محضه فلهذا الكتب فالتقا
 وقال اما عصب الله لاجل الكتب ليس غير الله بما خلق فاقطع مرة ثانية
 قيل للنظام له نفسه الكتب • فقال حسبك ان تقول كان الى ان افل
 كبرى وعلم ان ابا الهيثم لا يفر الجواب فاحدث ان يكون انقطاعه

ط
مداد ابو الهيثم

مرة واحدة

مرة واحدة • **الاجزاء الثاني يحكى عن**
 السمع ابو الهيثم انه ناظر سمعان بن شيوخهم فقال
 صر فقال له ايها الشيخ اتقول ان الله تعالى يفعل العبد قال نعم
 قال اسمعه لنعلمه للعبد عاج لا قال نعم • قال اتقول باننا يفعل
 الظلم قال نعم • **الاجزاء الثالث** حكى عن
 من فرق بينهما فاقطع ولم يفر محلوه ولا مرة في فعل اجواب صر فقال
 اضواءهم ويكررون اللغز كما يحكى قصه سمع • فقال لهم صف لنا
 الروح ما يعطونها وهذا الصي يغيب بنا وابو على يومئذ غلام حدث
 الشيوخ وحده شغرة • **الاجزاء الثالث** حكى عن
 الى بيتي النظام انه دخل يوما وكان من نزولنا الحيرة وهما مع النظام
 يومئذ ضيق صغير فاصد صر بحس اجابته • فيعلم كيفية المناظره لأجل
 العبد فقال لا تحاسنهم بالقران فان كلهم لم يكن عليكم ما نصت فقال
 النظام فتلت احما الشيخ انك ما عان بحاجة القوم بالقران ففقت لهم
 وامرنا بالحاجة ما نقياس • وقد زينا النجل يكون على القول مره من الزايم
 ومرة من الذين يسمعون عنده الى ضده وعمد قاسا آخر فكيف ترى اكثر
 امر كيف صنع غضب الشيخ وقال من اجل عتمان هذا الصي اخرجه •
الاجزاء الرابع يحكى عن ما منبلا
 انه حضر يوما في مجلس المأمون فناظر بعض شيوخ المجزئة فقال انه يريدون
 ان اليهود المدح طريق لكم الى اكم فاعلمون وكيف يكون هذا طريقا على نهجكم
 وانهم يحذرون الله تعالى على الايمان وهو مع ذلك من فعلكم فقال له كما

حكى عن الشيخ

اما لا يحد الله على الايمان كما كانت وما هو محمدا عليه فاقطع التكاليف
 ولم يحجب فقال له عاتمة شعب المسئلة فتهلها **الاول ما يتعللون**
 عن ايمز المؤمنين الهادي عليه السلام انه لما فتح متغافرة فيها ولا
 للمناظرة وكان الغالب عليهم في ذلك الزمن الحين فاقبلوا عليه
 حين انصرف من الصلاة **وقالوا** ما يحرك بيا وبين ايمز المؤمنين
 بين من الكلام في مسائل الخلاف **قال** عليه السلام ليكون الكلام بيني
 وكان قد قلبوا المناظرة سبحا لم شاذ الى فيه فاقبل على الهادي عليه
 السلام **وقال** اخبرني من المعاني قال له الهادي ومن لغاضي فاقطع
 السائل ولم يحجب بي فاطن الى هادي الجواب الوحيد ما افله في
 حجه وادله على الغايب واقطع لسبب الخصم على قريب **وكم** يسبح
 الكلام منهم من مقلد يحد ويحج مشهور يقطعون دابرهم ويشاؤون
 شافهم بالادلة القاهرة والارامات الباهرة فخذ ما انجنا ذكره
 من سات الارامات والاثامات المتوجهة عليهم وبالله التوفيق

الفصل الثالث في ذكر شبههم

والافضل صحتها **ابن ابي عمير** رحمه الله نضره عندهم في حكا الله
 حاكما لافعال العباد من عهم مختلف وهو تعلقتهم فيها ما يتعللون به
 من جهة الداعي ووجوبه غيرة **ومنها** ما يتعللون به من جهة الادلة القليلة
 على استحالة كون الواحد منا محمدا لا فقال له **ومنها** ما يتعللون به من
 جهة الادلة القليلة على كون الله تعالى عالما لافعال العباد **ومنها**
 ما يتعللون به من جهة الكتب **فهذه** وجوه اربعة هي اقوى ادلتهم فيها

معلون

يتعللون به من جهة واحدة او اوجدا **وس** بطلان تعللهم بمثلثة
 الله وعونه وسد امنها شبه الداعي فيها معطرا الهوى وبها تعلل
 الحق منهم **الاول ما يتعللون**

من جهة الداعي وتفيد ما قالوه فيها هو ان الله اذا تحرك معه فاما ان
 يقال بانه كان يمكنه ان يتحرك مسره بدلا عن تحركه معه او يقال بانه كان
 يمكنه **فان قلت** بانه لا يمكنه حال ما تحرك عنه ان يتحرك مسره فقلت
 عن سائر الحيز **وضع** ان العبد لا يمكنه الفعل والترك **وان** كان
 يمكنه ان يتحرك مسره في حال تحركه معه فقول من يوز احدى الحيزين
 دون الاخرى **لا** يخلوا اما ان يكون المرح او لا المرح **فقال** ان
 ذلك لغیر مرج لان مرج احد طرفي الممكن على الآخر لا مرج محال **وسا**
 مغاوبه بالضرورة **وان** استبدعي من مرجا فحصل ذلك العقل عند
 ذلك المرح اما ان يكون واجبا او حائزا او محال ان يكون حائزا والا
 لاستدعي مرجا اخر لانه يجوز حصوله ويجوز خلافه **وان** كان حصوله
 واجبا فذلك المرح لا يخلو محالة اما ان يكون من فعل الله تعالى او من
 الفعل **والجواب** ان يكون من فعل الله لان الكلام في كونه فاعلمت لذلك
 المرح كما الكلام في حقيقته فاعلمت لذلك العقل فيحتاج الى مرج وممر
 الى مرج الى غير تاييده وهذا محال **وان** كان من فعل الله تعالى
 فيجب ان يكون فعلنا واحدا لحصول غيب حصول فعل من جهة الله تعالى
 وعند هذا لا يكون العبد متمكنا من الفعل والترك **لان** ما كان
 واجبا لحصول استحالة خلافه **وهذا** هو المطلوب يكون الواحد منا

محبوبة على عقله غير مختارين العقل والترك هذا المحض في
النهاية • ولنا في الجواب عن هذه الشبهة مقامان •

المقام الأول أنا نقول إن هذا الاستدلال

استدلال الذي قترن قوه على استحقاقه فالعبد العبد هو قائم
فبغير زوجه وببأنه انه استدلال على فساد ما علم محققا بالبداهة
لا يقدر قترنا فيما سبق أن فالعبد العبد معلوم بالضرورة واستطاع
على كون العلم بمخاض زواجك الاستطاعة ذات لينة فحينها على الشيخ
الحسين • فاذا كنتم من جهة الحق لينة أو زوجه أن كانت غير
واحدة في ذلك فلا يلزم منا إلى تلك الجواب عنها لأنها غير واحدة
فيما قلناه • وإن كان واحدة فيما علم محققا بالضرورة هو أيضا لا
يستحق جوابا لأن المقدم في العلوم الضرورية محال لا مع كما أن شبه
السوفسطاسية لما كانت دارة على العلوم الضرورية لا يستحق جوابا فكل
هذا لا يستحق كل جوابا • فلهذا هي طريقة السبع إلى الحسين • أصح
في دفع هذه الشبهة وهذا هو المختار في دفع ما يوردونه على كون العبد
فإننا من الشبهة وقد بينا العذر للبحر في إمكان هذا العلم الضروري
ولا وجه لتكذيبه • **المقام الثاني** هذا **الاستدلال** أن العلم بكون
بنا فإلا ليس على ضرورة كما هو متعجب كما هي المعتزلة وقد بيناه عنهم
وأوضحناه فقامر ولكم الجواب عما ذكرتموه في هذه الشبهة سبع مآك
تلك • **المسلك الأول** أنا نقول إن
فإنكم في قترين هذه الشبهة ومعتدكم فيها هو أن القادر عتد

لاجل مقدوره لا بد له في محبة كونه فأبدا لأحدهما من حصول مرجح ونحن لا نستلم
ذلك وبأنه لو حتم • **أحدهما** من تحت الحقيقة ومخالفة هو أن

حقيقة القادر ومفهومة هو من يكون متصفا من الفعل والترك فلو
ومسا كونه فإلا فإدراكا على مرجح مخرج عن كونه فإلا أنه متى حصل
ذلك المرجح وحصول الفعل لا محالة • ومتى لم يحصل ذلك المرجح
استحال حصول ذلك الفعل فإلا لا تفك عن الوجوب في كل ما خالفيه
فقط أن يكون فإلا في شيء من الأوقات وهذا محال • فثبت أن
صدور الفعل من جهة القادر على حصول مرجح يمدح في معقولة القادر
وحقيقته فمعان يكون باطلا • **وثانيهما** من تحت الحكم وهو
أن الخارج من السبع إذا اقتصرت له طريقان متساويان بالإضافة
إلى مقتضيه من جميع الوجوه فإنا نعلم بالضرورة أنه منكم أحدهما دون
الأخرى الآخر • وهكذا يقول في الخارج إذا قربه إليه زخيفان متساويان
من جميع الوجوه فإنا ياكل أحدهما من غير مرجح • وهكذا القول من غير
بم وبأنه متساويين في جميع وجوههما وصفاتهما فإنه ما أحدهما
ولا ما حصل مرجح فثبت بما ذكرناه أن القادر لا يوقف فعله إلا على
مقدوره على أكثر على مرجح وبطل ما ذهبوا •

المسلك الثاني هو أنا سئلنا

أن القادر محتاج في فعله لأحد من وجه إلى مرجح كما هو متعجب الشيخ
إلى الحسين وأصحابه وهو المختار كما سنقره في فضل مقرر بعون الله •
فلم نتمكن من حصول الفعل عند ذلك المرجح لأب أن يكون واجبا ولم يكون
أن يقال أن له أولية ما لوجوبه من غير أن يكون واجبا وبأنه بوجوبه

الوجوب الأول من حيث التحقيق وهو ان القادر لما كانت نفسه قادرا
 الى احدى مقدرتيه كمنتهىها الى المقدر الآخر على سواء فالمرح من مرج
 اخذها على الآخر لا المرجح من قصد وداع لكس يقول ذلك الترخيم لا انتهى
 الى درجة الوجوب فان العقل لا ياتي اساب واسطة بل لتساوي في المقدر
 ولا يوجد واحد منهما من غير ترجيح ومن التبع في حق اخذها فيحصل على جهة
 الوجوب وتلك الواسطة هو ان يكون اخذ الجائز له اولوية بالوجود من
 الآخر وتلك الاولوية عن شئها الى درجة الوجوب • ويان هنا
 انما نعلم بالضرورة ان العقل لا يستحسن ذم الماثل للقيح وبمعرفة
 على تركه عند توفيق داعيته اليه • ويستحسنون مدح الماثل للوجوب ويد
 على تركه عند توفيق داعيته اليه • ويستحسنون الامر والهي فلو علمهم
 الضروي بكونه متساويا من العقل والترك لما استحسنوا ذلك ولذا
 فانه لا يندون المسمى من شأه على زواله ولا محدود عليه ولا يكون
 مستغنيا للعز والقي لما كان حاضرا على جهة الوجوب بحث يستحيل
 مخالفه • وهكذا يقول في من الجي الى فعله او تركه فانه لا يحدونه ولا يحد
 على ما الى ابيه من فعل او ترك لما كان وقعه على وجه له شبه بالآخر
 ان يستحيل خلافها ويكون حصولها واجبا بلوغ داعيته الاله الى حد لا يحد
 من حصول ما الى اليه • فهذا اكان مشها ما لوجب الذي يستحيل خلافه
 ثبت بما ذكرناه ان العقل لو كان واجبا عند حصول الداعية يستحيل
 مخالفه • لما نقدر استحسن ما ذكرناه في العقول فلما نقدر دل على
 ما قلناه من حصول الاحبار • وهذا هو الذي نريد به ما الاولوية •
الوحدة الثاني من حيث المعادضة وهو ان يقول ان كان

ما ذكره

ما ذكره من وجوب العقل عند الداعية مدح في فاعله العبد وبطلان
 هو بعينه ايضا مدح في فاعله الله تعالى وبطلان • ويانه انما هو
 العقل عن قادية الله تعالى اما ان توقف على حصول مرجح او لا يتوقف
 فان لم يكن متوقفا كان مثله في فاعله العبد وان توقف على حصول مرجح
 فحصل ذلك العقل عند المرجح لا يحواله اما ان يكون واجبا فان كان
 واجبا كان حصول العقل واجبا من جهة الله وهذا اسفل الاحبار
 في حق الله وورد ما يدخل في الفلسفة وهو قول بالمرح ويخرج
 عن الدين ومثل هذا لا نقوله مسلم • وان لم يكن واجبا حصول العقل
 عند المرجح بل يكون له اولوية بالوجود من غير • فلم لا يكون مثله في فاعله
 العبد ولما اجابوا به واعتذروا عنه في فاعله الله تعالى فورد
 وحوا في فاعله العبد من غير فرق بينهما • **والعجز**
 من مناقضة صاحب النكايه كلهم في هذه المسئلة بعينها فانه قد
 في باب التوحيد حين حاول دفع شبهة الفلاسفة حيث ذهبوا ان وجود
 العالم حاصل في الال مع باريه وانه يستحيل علف وجوده عن وجود
 فاعله وهو الله تعالى • فقال دجر المتألمهم انه لا يخلص عن هذه الشبهة
 الا بالعقل بان الماثل المتساوي لا ينفق في ماس فيها يورثه الى وجود
 مرجح اضلا • ذكر ان مدحة العقل قاضيه بذلك لغة ماسحا له
 حاجته الى مرجح • ثم لما وصل الى خلق الكمال من هذه الكتب • نعم
 ان حصول الفعل من جهة الخارج لا يبدله من مرجح بالضرورة وان وجود
 الفعل عند حصول ذلك المرجح واجب الحصول بالضرورة وانما كيف احيى
 الضرورة على الفلاسفة في ان القادر لا يحتاج في حصول فعله الى مرجح

ثم ادعى الضرورة على المعزلة فيكون القادر محتاجا الى وجود مرجح وكذا
صارت الغاية مفضية بحصول المرجح في احدى الصورتين وان الذي
هذا انما قلنا من مدافعه ظاهرة **فصل** من مجموع كلامنا في هذا
المنك ان القادر لا يبدل في حصول احد مقدوريه من مرجح وان حصول
ذلك الفعل عند وجود المرجح يكون وجوده اولى من غير منه لاجل البراءة
وهذا هو الذي يريد بالاولوية **لا يقال** ان تعويلكم في هذا المنك
على الاولوية وهي باطله **وبانه** هو ان عند حصول تلك الاولوية لا يتخلوا
حال الفعل اما ان يمنع وجوده عتلا وهذا محال لانه لو امتنع وجوده
لم يوجد املا فضلا عن ان يقال بوجوده اولى **وان** اسع بدنه عقلا
فقد واجب الوجود لا محالة ليس كل ما امتنع بدينه فوجوده واجب بال
مريه وان لم يمنع وجوده ولا بد منه كان كايضا امم كانا فلو وجد لنا
هذه كان مرجحا من غير مرجح **وانه** محال **لانا** نقول هذا فاسد فاما
ما ذكرتموه من هذا التفسير ليس يحاصر فانا نقول ان وجود الفعل عند
حصول ذلك المرجح ليس يمنع الوجود كما زعمتم **اذ** لو امتنع وجوده كان
وليس مع العدم اذ لو امتنع بدينه كان واجبا وليس حاسرا الوجود والعقد
اذن لا حرج الى مرجح اخر بل هاهنا قسم ذابيع لا يمنع منه الفعل كما قلنا
فيما سبق وهو ان يكون الوجود احق منه بالوجود وهذا هو الذي يريد
بالاولوية فان ازيدوا انقطعت انه يجب وقوع الفعل عند البراءة
هو ان له اولوية بالوجود كما ذكرنا فلهذا احتج بمن لا يصدق وان ازيدوا
انه مستحيل خلافه كما توفي وقوع الاخرق عن المكان وقوع الهوى
عن الفعل فلهذا اخطا **لانه** الحاق الميتار بالموجب والتسوية بينهما

والدعوة قاصه ما يعرف بينهما هذا المحض ما ذكره الحارثي في
الاولوية في المعتمد **المسلك الثالث**

وهو الغائية في الصديق مذهب الشيخ ابو الحسين وهو الذي يحتاره
ونقرن ما ذكره **وهو** انما نقول ان للفعل حتم احدى جهتيه الشيخ
واسما حله الوقوع **فالحل الاول** في القادريه فاما مني للفعل
ينبغي انه يجوز وقوعه ويحوز الابع **والحجة البرية** هي المرجحة وهي
البداعية فاما وجبه حصول الفعل ووقوعه واذا كان الامر كما ذكرنا
فقول الفعل صحيح الوقوع بالامانة الى القادريه واجب الوقوع **الا**
الى الباعية **ولسنا** نرد نقولنا انه يجب حصول الفعل بالاضافة
الى الباعية هو ان الباعية هي المؤثرة في وجود الفعل ووقوعه هذا
فاسد وانما يريد ان وجوده مضاف الى القدرة والبداعية خط الحجب
والعت على الفعل وتعد بوقوع الباعية الى الفعل وعدم المقارنته
لها يجب وجود الفعل لا محالة **فلهذا** حصول كلا الشيخين
وهو مسلك دقيق يترك بالذوق الصافي عن سوابب الخلاف **والفرق**
ما ذكره ابو الحسين في هذا المنك ومن الذي ذكره الحارثي في المنك
الذي قبله هو ان الحارثي لم يلزم وجوب وقوع الفعل عند الباعية
واما قول علي الاولوية لا غير **واما** ابو الحسين فقد انزاع الوجوب
بالاضافة الى الباعية فخطا **واما** الاشارة وهو بالاضافة الى
القدرة **فلهذا** الحق المجلد عما ذكره صاحب الغاية في هذه الشهية وانما عول
عليها لما نرى صفتها من انها من الشهية في اكثافها فاعلم ما بين

عنه في الداعي وقد جعل الحجاب عما ذكره والجواب
النوع الثاني في ما يتعلق بوجهه
 الفعليه على استحاله كون الواحد منا لافعالا وموحدا لها وقد شكوا
 في ذلك بشبهه شت **الشبهة الاولى** فلو كان الواحد منا محريا
 لمصره وموحدا لفعلة كما دعتهم وقد نفى ان يكون المحدث والذات
 واحد وكان يلزم اذا كان حدوث الحركة والصوت معلقا ما ان
 يكون حدوث الجوهر والسواج معلقا ما لا محالة لان المحدث في احدهما
 كالحدث في الآخر فلما علمنا استحاله تعلق حدوث الجوهر والسواج
 بحدوث ما علمنا استحاله تعلق حدوث الحركة والصوت بحدوث ما ايضا
 ووجوب اضاف حدوثها الى بقية الله تعالى وهذا هو المطلوب
والجواب من وجهين اما اولاهما لان وجود السرعي
 هو نفس ذاته فلا يلزم اذا تعلق ما حدوث الحركة والصوت ان يعلق بنا
 حدوث الجوهر والسواج لان حقيقة احدهما محققه حقيقة الآخر فلا يلزم
 ما ذكرتموه واما يلزم من يقول بان الوجود حالة تايده على ذات الموجود
 وهم اصحاب ابي هاشم فاعلم دعوا ان الوجود حالة وانها مقالة في الدوام
 ايضا فلذا اخصه عليهم هذا السؤال واما ثانيا فاعلمنا ان الوجود
 حاله تايده على ذات الموجود وانها مقالة ولكن يقول المحدث ليس له
 فعل الحادثة الى محدث معين واما هو كماله على انه لا يحد من محدث على الوجود
 لم يفعل بعض المحدث نظر متناف في مكان كما دعا عن بقية من فعلنا
 بقية الله تعالى ومقنا والافعال على صمد ما وجدنا وجب ان يكون من فعلنا

فقط

فقط ما توهوه **الشبهة الثانية في ما يتعلق بالوحدانية**
 الواحد منا محريا لافعالا لوجب ان يكون علما متعاضلا باحدثه لان
 اذا كان متعلقا به وجب ان يكون طالما لا يصح منه انما هو واحد كان لفعلة
 تعالى لما كان الاتحاد متعلقا ببقية وجب ان يكون عالما متعاضلا ما
 اخره فلما استحال ذلك في حقنا استحال تعليل الاتحاد بحدوثه ووجوب
 الى الله تعالى **والجواب** من وجهين اما اولاهما فلما نقول
 انما هو في حق الله تعالى ان يكون عالما متعاضلا ما احدثه ليس كونه
 محريا فقط بل هو ما ذكرتموه واما وص ذلك في حقنا لانه كماله لادته ومن حجب
 العلم لذاته المختص ذاته بمعلوم دون معلوم ففسد ما كونه ولما
 باننا فلا فائدة انما يلزم ان يكون عالما بما يتحاسب اليه الفعل اليه وفيه من العلم
 بحقيقته وكونه موجبا الى النفع ودرج الضرر فلما ان يكون عالما بجميع
 الكلمات والحجاب فلا يلزم لو كان العلم بالمتعاضل شرط في اتحاده لا
 استحال منا اتحاده لاستحاله ذلك في حقنا واما ثالثا فنقول ان الشر لا
 موجودا في الكتب ولا يلزم ان يكون عالما متعاضلا ما احدثه ان يكون متوحيها
 المحدث ولا يكون عالما متعاضلا ما دعتهم
الشبهة الثالثة في ما يتعلق بالوحدانية
 الواحد منا محريا لافعالا لوجب ان يكون علما متعاضلا باحدثه اذا احدث فعلا من
 الافعال المحركة كما لو وضع ثوبا من دساج او رصصا في باح او وجد كانه يد
 ان يفعل ما مثل ما فعله او لا لن القابض على احدث التي يجب ان يكون قادرا
 على احدث مثله فلما علمنا استحاله ذلك من ادل على ان الاتحاد لا متعلق بحدوث
 الواحد منا واما احدثات حاصل ببقية الله **والجواب**

من وجهين • اما اولاً فنقول انما بعد ذلك في حق الواحد منا ليس لان الاتحاد
لا يتحقق بقدره الواحد منا كما قد نفهم بل نقول انما استحال ذلك وبعد في ذكر
الاتحاد له ليقب العلم بكيفية الاتحاد • فلما بعد ذلك لا حرم لم يمكن
يفعل ما مثل ما فعله أولاً ولهذا ما نقوله لو خلق الله فيه العلم بذلك لا
مكنه الاتحاد مثله من جميع الوجوه • واما ما فيها فلان ذلك قد يتصور في بعض
الاتحاد نحو العلم والان اداة والاعتقاد والظن فان الواحد منا اذا اذاج
الاعتقاد على هذه الامور فانه يوجد في لوب الثاني مثل ما وجد في الو
الاول من غير زيادة ولا نقصان فيبطل ما قالوه •

الشبهة الرابعة قالوا لو كان

الواحد منا محدثاً لا فقال له وقادراً على اتحادها لكان قابلاً على اتحادها
كما القديم تعالى • فانه لما كان قابلاً على اتحادها لكان قابلاً
على اتحادها لان الاتحاد هو فتح من الاتحاد فاذا كان قابلاً على الاتحاد
اعماله ابتداء من غير تحلل اعيانها كان قابلاً على اتحادها مع تحلل اعيانها
والجواب انهم اعتدوا في تقرير هذه الشبهة فاس العكس وهو ان
الحيرة القاسية فاحذر وامر ثبوت كون القديم تعالى قابلاً على الاتحاد
كون الواحد منا قابلاً على الاتحاد وهذا قاسيه فان نفهم ان يقول انما
اعرفت بالحق وهو كون القديم تعالى قابلاً على اعادة افعاله لان الاتحاد
في حقه لا يوقى الى المحال • فهذا اقتضاها بخلاف بقدر الواحد منا
على الاتحاد فانه يؤدي الى المحال • ولهذا منقضا منه • فان نفهم عدم الصلح
يبطل القياس لان الاتحاد قوياً الى المحال • والاتحاد لا يؤدي الى الحيات

وان بطلت هذه الغلبة بطل الحكم وحديث بقدر الواحد منا على
الاتحاد فاذن حاصل ما قالوه • وهذا القياس متردد من منع الحكم •
وطهور المعارف وعلى كلا الوجهين يبطل هذا القياس • وقد ذكرنا
فناد هذه الطريقة في اول الكتاب فليطالعها الماخذ هناك •

الشبهة الخامسة قالوا قد ثبت

ان حدوث بعض المركبات والاعتمادات من جهة الله تعالى يكون
دلالة عليه فلو كانت حادثة من جهة الله لكانت دلالة عليه وهذا
كما نقوله في حركة المرح والاعتقاد والاعتمادات التي في الجبال وال
فانه يمكن ان يستبدل بها على الله تعالى من جهة حدوثها فلو كان الحدوث
متعلقاً بغيره بطل كون هذه دلالة على الله تعالى • وقد ثبت اتحاد الله
عليه فيبطل اضافته للحدوث الى بقدرته • **والجواب ان ما يكون ذلك**
على الله تعالى من الامور المجردة على وجهين • احدهما ان يكون الله
الله تعالى محصاً بالحادثة واخذائه وهذا هو الجواهر والاشياء والطعوم
والروائح وغيرها • وبانيها ان يكون شهادتين للقديم في البنية عليه
كأنه يقع على وجه لا يمكن وجوده على ذلك الوجه الا من جهة الله تعالى •
وهذا هو اكلا الموجد في الهوى والحر فان الاتحاد اكلام لا ماضى من جهة
الواحد منا الا بواسطة اللسان وما سكل مشكله • وهكذا القول
في حركة الروح والشيء فانها واقعة لا ماضى لها وهذا الاساس لا يفتح الله
فهذا احكام دلالة عليه فثبت بما ذكرنا ان الحدوث وان مقبوعاً
لنا في هذه الامور فلا حرج على ان يكون دلالة على الله تعالى على الوجه

الذي حقيقته في بطل ما عتقوه • **الشبهة السادسة**
 قالوا قد تقرن ان حدوث الاشياء كاشي من جهة الله تعالى ومتعلق
 بقدرته وانما كان متعلقا به لانه مصدر محدود بالحجم والكان والمقدار
 وهذا اوجب ان يكون افعال العباد خاضعة من جهة الله تعالى لا تخالفه
 بحدوثها لها ابداء وانها • **والجواب** انما فعل ولم يثبت ان اضافته
 حدوث الاشياء الى الله تعالى انما كان لا تخالفه بحدوثها ومتعلقا حتى
 بله مثله في افعال العباد بل نقول انما وجب اضافته حدوث الاشياء
 اليه لا تخالفه بحدوثه ولا يثبت عليها الا هو بخلاف افعالنا فانها متعلقة
 بنا وحاصلة على حسب قصدنا وادائنا فلذلك لا يثبت ثبوتها لنا وفاقين
 في بطل ما عتقوه من هذا النوع وضع انا قاضون على الجواب اننا
 ونصرفنا • **النوع الثاني ما يتعلق بكون**
 من جهة الادلة العقلية على ان الله تعالى هو المتولي لاجاد هذه الاشياء
 وخالقها • وقد فسكوا امانات من كتاب الله تعالى توهم ان الله تعالى
 خالق لافعال العباد ونحن نذكره ثم يذكر وجه الانفصال عنها شيئا
 تعالى من ذلك قوله تعالى • الله خالق كل شيء قالوا وهذا عام في كل
 عليه قولنا في ولا شك ان افعالنا من جهة الاشياء فيكون ان الله تعالى
 لها • ومن ذلك قوله تعالى والله خلقكم وما تعلمون • قالوا وهذا اخص
 صريح في ان الله تعالى لافعال العباد • لان ماها هنا في موضع نصب
 غطفا على الضمير في قوله خلقكم فاذا كانا مخلوقين فاعمالهم ايضا

مخلوقه

مخلوقه وهذا هو المطلوب • ومن ذلك قوله تعالى الله الذي خلق
 السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وهذا استيعاب وحصر
 المخلوقات ولا شك ان افعال الخلق كاسد فيما بين السموات والارض
 فيجب ان يكون مثل السما والارض في كونها مخلوقة لله تعالى • وهومن
 ذلك قوله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا • وهذا عموم خاص
 في ان يكون افعال العباد داخله فيه • ومن ذلك قوله تعالى كل
 من خلق غير الله وجه الاستدلال بما ذكره الايات انما وردت
 بوجوب الاكثار على من رزق ان ثم خالقا عين الله فلو كانت فاعلين
 لافعالنا لكانت من خلقنا وقد منع منه القرآن في القضا بطلان
 كوننا خالقين لافعالنا • ومن ذلك قوله تعالى اما كل شيء خلقنا
 بقدره • وهذا عموم خاص بكل شيء • ومن ذلك قوله تعالى خالكو كل شيء
 ومن ذلك قوله تعالى هو الذي يشرككم في البر والبحر قالوا فاذا كانا
 خالقا للشيء وجب ان يكون خالقا لها اجمع لان الحال فيها واحدة
 وهوان الاتحاد يستحيل بعلته لغز الله تعالى • ومن ذلك قوله تعالى
 ونبوكم بالبر والبحر فشاء • قالوا فالشرك والحق كما سمعنا في
 الحصب والجيب والحق والحق والحق فقد يستعملان في الطاعة والمعصية
 واذا كانا الامر هكذا وظاهرا لا يهتضم ان الله تعالى فاعلها هو
 هو من ادنا فثبت بما ذكرنا من هذه الايات ان الله تعالى خالق
 العباد وخالق لها • **والجواب عما اوردوه من**
 الايات نرى على وجهين احدهما على ما شئنا تقصير في
 اما المعنى الاول من حيث الاحمال • فيقول انه لا يمكنكم مع الزامهم

الخبر وإن الله حاق لا فقال العباد الاستبدال بشر من الملائكة
 انقلبه والادلة المترتبة **• وبالله** من وجهين الوجه الاول ان
 الاستبدال بالشرع انما يقع وكفى كذا فالجواب على صدق الله تعالى
 ومع القول بكونه عالما لجميع الاشياء ويجوز ان يكون كاذبا في
 جميع اعباده فلا يمكن الودع شي من محرابه كل محراب ان يكون كاذبا
 ومحاذا لا يفسده كما ومع يجوز كونه كاذبا لا يمكن الاستبدال
 بشي منها **• الوجه الثاني** ان الله تعالى صادق في جميع ما اخبر
 وكما تقول اذا كان خالفا لا فقال العباد وفيما القبايح حاد ان يكون
 لا يجوز على الكذابين اذ لا فرق في القول من قبح وقبح فلا فرق بين
 فعل الظلم وبين اللبس والعمه ما طيات المحنة على من هو كاذب
 ومع هذا لا يجوز لا يمكن الوقوف بشي من هذه الاعباد ولا تقطع بمذنبها
 واذا كان الامر كما ذكرنا على من فهم فلا وجه للاستبدال بالادلة
 الشرعية ولا سبيل الى القطع بغيرها **• ومما استدل عليهم الاستبدال**
 بالمسالك الشرعية فلا يفتي لا يباد هذه الايات دلاله على ما نعتق **•**
المقطع الثاني في خاتمة التقصير
 وحاصله ان كل واحد من هذه الايات يبين ان الله لا يمتدح
 لم فاطمحة فلا مرجح لم يمانع **•** والعلل قد اكدها من الكلام في الحق
 المشاهدة والحرورية ومنعوا فيه كذا مقربة فلا حرج من **•**
 ما ذكره غير ايراد شرفه وحسب النفس احق من ابراهيم فليطاعها
 من مواساها **• النوع الرابع في ذكر**
 متعلقهم الكتب **• اعلم** ان المقصد من هذه الايات

ثم يورد في المتن
 قوله لا يمتدح
 ما ذكره غير ايراد
 شرفه وحسب النفس
 احق من ابراهيم
 فليطاعها

في مدد الباب وذكروا انهم يفسهون الى طرف ونحن لان ننكح مقالا
 و نوضح بطلانها وقضاها ما شبه الله تعالى **•** ولا حرج من ايمانهم على ما
• النوع الاول في مقال الاول
 من الخبر **•** وهم الجهلاء فانهم وسموا الله
 من المعبود وانما هي جارية بحسب الصورة والهيئة وقالوا انه لا فرق بين
 الحركة والصورة **•** والاضافة والامر ان الله يفعل الطاعة في الموضع
 ويجعلها علامة لشعاده وانه يفعل العقوبة في العاقبة ويجعلها علامة
 علامة لشعاده **•** والتمهيد ان يجعل الالوان والاشكال علامات
 للثواب والعقاب **•** وان يكون الصورة والشعر من جهة الله تعالى فلا
 ليعمل الحسنة والسيئة **•** وقيل ان كانت لخلق الله فيك كنه ابطارية وتقلد
 حركة اصابه فليحسبها قضا قال لا بد لها شيان في كنهها شيان
 من جهة الله تعالى موجودين بتدبيره فدا يفتي من غيب الحقيقة
 في الافعال **• واعلم** ان هؤلاء على ما تشوه من الجاهل والمتموه من
 الضعف كلهم معقول مفهوم على تركه وبطلانه **•** وهم اقرب ارجوا من الضم
 وركوا في الجاهل من كذا عظيمة **•** وحديث يوجه عليهم ما اتينا
 من الالامات الفاضلة والامور الشريفة ما لا اجل لهم به ولا
 يلزمه مثل ولا يركب متدين وقد قد من ملك الالامات فلا
 وجه لتكريمها **• النوع الثاني**
 المتأخر منهم كالتعجب وضار وصفر وحقيق ووعودث والحقان
 وغيرهم من طبقات الجاهل فان هؤلاء لما ادعوا لهم الحسية وسوجه
 عليهم من الخلق وبطلان القول والعقاب وقضا الجح والدم والخر

واللهي وبطلان بعثه الاينيا وسقوط احكاما شرعية ويزيد من يوم
 العباد عدوا الى لئالي ما كذب واسدوا له وفي الحقيقة ليس له خاتمة
 فلا له حقيقة يمكن معقولها وينوصل الى مفهوما كما سمعتم عليهم
 فان نحن لمعقول كذا عليهم لا يجوز فيه ليق منع بعينه القتل وقطب
 عنه • ونحن نرون ما يلزم محمدا من التهمينات الفاضحة والتشنيعة
 الواجبة شتمه دون الى الكذب • وهذه هي المرافعة الفاضحة والبرغ
 الشنيعة والاضلال البعيد • ثم هذه فرعان منهم من يرى من المباهيس
 والتعدي في كونهما كسا للعبد وهو الحق عز صرا • ومنهم من فرق
 بينهما • وقال — اما المباهيس فوكسب للعبد واما التعدي فلا
 يتعلق بالعبد لا كسا ولا احدا ما وجهه ما يفرق في الحديث • وقد اخرج
 مقال له هو لا • **والفكره عليهم من وجه** • كون الكذب من معقول وفيه
 مكان بطلان ما معقوله بانه لم في معقوله • فربما ان الله لو كان باطلا
 لكانه مما مات ثلثه • يحصل كذا معقول فيها •

المقارن الاول في بيان كون الكذب
 عينا معقول في نفسه • ولما فيه مشاكل ثلثه **المشكل الاول** ان
 نقول ليس له قول الكذب اما ان يكون من قبيل الاحكام والصفات
 واما ان يكون من قبيل الدواب • بحال ان يكون من قبيل الاحكام
 والصفات • لانه لو كان حكما او صفه كان لا يحلوا عالميا اما ان يكون
 من جهة الله تعالى او من جهة العبد • فان كان معقولا من جهة الله
 فكذا هو صريح من جهة الحقيقة وهم قد اكدوا واهوه كانه الا • وان

مضوله من جهة العبد فكذا هو قول اهل العبد وهم لا معقولين
 ويحكرون • وان كان من قبيل الدواب كانت هذه القضية بعينها ان
 معقولها ان كان من جهة الله فهو قول حصر لا محاله وان كان معقولها من
 فكذا هو قول اهل العبد وكلها لا يقولون به فقل ما قلناه •

المشكل الثاني لو كان الكذب
 معقولا في نفسه كان لا يحلوا لما دعت • اما المعلوم في شأن اهل الله
 او في العرف او في السخ او في الاصطلاح فاذا عرفت من هذه الاصطلاح
 الثلاثة مكان خطا في كل نظره وصحت معنى فلا بد من اوجدها للمعقول
 لا بد منه المعاني • فاذا الموضع مضبوطة لما كان المطوق بها عبادة • فانه
 لا حاصل لها ولا فائدة يجتهد بها • واما قلنا انه يستحيل ان يكون
 المعلوم منها معنى لغويا لان الكذب في اللغة هو اجابات تقل على
 سعيه او دفع مضرة وهم لا يقولون بالكذب حادثة من جهة الله
 حادثة بنا • واما قلنا انه يستحيل ان يكون المعلوم منه معنى عرفيا
 فلا يقع الكذب في العرف هو المال الحياضل بصرف من الفصل والاصطلاح
 وهو فصل المال المذخور في الحاصل عموما من شرط • واما قلنا
 انه يستحيل ان يكون المعلوم منه معنى شرعيا ولانه لا فصل له معنى
 في السخ كما ان الصلاة والصكاة • واما قلنا انه يستحيل ان يكون
 المعلوم منه معنى اصطلاحيا من الطاهر من المنكحين فلا ان الامور
 الاصطلاحية لا يمكن الاصطلاح عليها الا بعد كذا معقوله في
 منسبها مفرجة • كانت او مركبة • ولهذا فان الجوهر والعرض كما كان
 مفهوما في انفسهم معقولان امكن وقوع الاصطلاح فيهما على ما

ثلث مفهومة لعقلها الظاهر فيما دون ذلك من المتأخرات الكلامية
 ويضمون مقاصدكم فيها • وهكذا القول في الختم وغير ذلك من الأمور
 الاصطلاحية • فثبت بما ذكرنا ان الشئ لا يمكن الاصطلاح عليه الا
 بعد ان يكون حقيقه مفهومة معقوله مركبة كانت مفردة •
المشكل الثالث لو كان الكذب
 معقولا في نفسه لعقله العقل لم يعتلوه بل على احتمال كونه
 معقولا • وانما قلنا ان الكذب لو كان معقولا في نفسه لعقله العقل
 فلان ما بينا ان الفرق من المذهب والمعتزلة والخوارج والمرجئة وغيرهم
 من فرق الاسلام يطلون الحجة في الايمان المتطابقة في معجمهم
 الكذب ويأتون معكاه وقد وحي اكل متوفر في فهم ما هتبه ويأتون
 معقوله • اما المذهب فلان معقوله مذهبهم ويكتسبون اليه الكلام
 هذه الاتفاق من الامن والنبى والمذبح والضر • وانما سائر الفرق
 فليطلوه ما لا بد • ومعقوله ان كل حكمة ما دون كونه حقيقة
 ولا عقل • على مفهومه فثبت بما ذكرنا ان العقل لا يفتقر حقيقة
 الكذب • **واما قلنا انهم اذا لم يعتلوه فليس بمعقول في نفسه**
 فلان عدم معقوله انما ان يكون لاسباسه على انما هم ودونه
 على عقولهم • اما لانه ليس معقولا في نفسه والاول باطل لانهم قد
 ثبتوا ما هو ادق منه • واجد في العقل من المتأخرات الكلامية
 والوصف الرقعة فلما بطل هذا دل على انهم انما لم يفهموا لاسيما
 كونه معقولا في نفسه • وهذا هو المطلوب فثبت بما حققناه انما
 ذكره من لفظ الكذب عبارة فارغة ليس من اصنافه يمكن معقوله

فما

هذا المحض ما ذكرنا صاحب ايها شتم في بطلان الكذب •
المقامل الثاني في بطلان ما جعلاه
 دلاله على معقول الكذب • **واعلم انهم قد اوردوا احوالا**
 بنعيم وجعلوها طريقا لهذا الى معرفة الكذب فيها ما اوردوه
 على طريقة العديد • ومنها ما اوردوه على عدم الدلالة • ومنها قوله
 كلامهم على كلا الوجهين ويبطل ما نعتوه فيهما لمعقول المناظر
 سقوط ما في ايديهم وبطلان كلامهم بعون الله تعالى •
الوجه الاول فيها جعلوه طريقا الى معقول حقيقه الكذب من جملة
 العديد وافي ما اوردوا في بوعيه امور خمسة • فذكرها
 وبطريق وجه فتارة • **اولها** قولهم الكذب ما وقع بقدر محدث
 وهذا التعريف خطأ لا من • اما اوله فانه لا امر للقدرة عندكم
 في الكذب لان حدوث العقل حاصل بقدرة الله تعالى • وليس يضاف
 الى قدرة العبد • والكذب ليس امرنا يندأ على حدوث العقل ان هذا
 امر فيه وكفى يقال ما وقع بالقدرة فظاهر هذا التعريف يدل
 على ان للقدرة اثر افيها وهو باطل كما حققناه • واما بانها ما يريدون
 وقوع ما وقع فان ادرجه به ما حدث فذا هو الذي يريدون وان ادرجه
 ما الكذب عن معنى الكذب سالك • وهذا ايضا من الجمهور مما هو
 ادخل منه في الحما له فبطل ما غلوا عليه • **وثانيها** قولهم الكذب
 ما وقع بالتمام الناطق • وهذا ايضا فاسد لا من • اما اوله فانه في
 نقل السامعي والساكن الا يكون مكتوبا لانه غير واقع مان اده ولما

وهم لا يقولون به • وأما ما إذا ما يقولون بقوله ما وقع ما خيذاً لما قال
 فإن اردتم به ما حدث بداعية القائل لأجل قدومه فحين هو الذي
 نريد • ويظن قوكم أن حدوث العقل متعلق بقدرة الله تعالى •
 وإن اردتم ان وقوعه من جهة الله لكن العبد محاربه فلهذا اخطأ
 لأنه يلزم في الحركه الضرورية ان تكون واقعه باختياراً ما إذا اراد
 وهذا فاسد فانه ما واصلها سوا احديها او لم يحضرها • والاشكال
 قولهم ان الكتب ما علمت به تقع او يدفع به ضرر وهذا فاسد أيضاً لأن
 المنع انما يطلب ما حدث العقل ويدفع الضرر أيضاً ما حدثه والكتب
 عندهم ليس امرأ حادياً ولا هو ما يوضع بالحديث • فكيف يقال ان
 جلب المنع ويدفع به الضرر • وايضا جلب شعري مما جلب المنع ويدفع
 الضرر هل ما حدثه او ما كتب به فان قالوا ما حدثه فهو الذي نريد
 وإن قالوا ما كتب به كاد السؤال عليهم ولا يحصل لهم عند • وايضا
 فيلزم حرمان الكتب في الافعال المتعدية فاعلم ان ما جلب بها المنع ويدفع
 بها الضرر بل هي التي جلب المنع ودفع الضرر وهو ما هو ذلك
 ويذكر بها • وما بعدها فقولهم الكتب معدوم معه قدره وهذا هو الذي
 يحكي عن الاشعري في تعريف ما حدثه وهو فاسد لا يجوز ثلثه • اما او
 فنقول ان هذا الذي ذكرتموه موقوف على ان ما حدثه قديم ولا طريق اليها على
 من حكم لأن الطريق الى القدرة انما هو حدوث حدوث الفعل بواسطة
 القادريه والحديث متعلق بقدرة الله تعالى فلا يكون متصفاً الى
 القدرة فسد عليكم طريق اسما فان قالوا انما نستبدل بالكتب
 عليها • قلنا انما يكون دلالة عليها لو كان امرأ مفقوداً لا يضاف اليها

فاما اذا كان هو نفس حدوث الفعل فلا يكون طريقاً اليها •
 وأما ما إذا قيل ان السواد حادياً مع القدرة ان يكون كذا
 وهكذا القول في الحشم وهذا فاسد • واما انما ما وردت بهذه
 المعنى • فان اردتم ان الفعل حدث مجامعها فقد قلتم ان الحزم
 او القدرة وهذا هو مقتضى ما وان اردتم ان الفعل كان كذا لاجل
 مقادتها لك كاد السؤال عليهم فيه • وكما منكم قولهم الكتب ما وقع
 باختيار فيجعل القدرة وهذا اخطأ لآخرين • أما او لا فلان الكتب عند
 لآخره فيه للقائل لا شيء واقع شئ العمل او با فلا معنى لعلقه بال
 واما ما إذا قيل في الحركه الضرورية اذا ارادها ان يكون كذا لك
 وهم لا يقولون به فبطل ما اوردوه من هذا الوجه ولم يعرفات للكتب
 بوجوه مما كان حقيقته • وفي فاسد • ومن عرف غير ما ذكرناه ما هنا
 كان تلك على العرب اسناد ما يوردونه من ذلك ومما قصته •
الوجه الثاني ما جعلوه طريقاً الى معرفة الكتب من جهة الله
 و اقوى ما ذكروه من ذلك وهو ثلثه • اولها الذي يدل على ابيات
 الكتب اما وحدها حركه احدها ضرورية غير متعلقة بها • والثاني
 احاديثه متعلقة بها فانه هي متعلقة بها ليس متعلقها بالامر بجهة الكتب
 لانها لو تعلقت بالامر بجهة حركتها لم يكن يعرفها بينهما لأن كلا
 منهما حركه حاديه • فلما علمنا الفرق بينهما على ما قلناه • وهذا
 فاسد لأن الحركه كثير اذا كانتا حادثتين من جهة الله تعالى وانما
 على اصنافه فلا يقع لتوابعهما ان احدهما اكتسابيه والاخر ليس
 اكتسابيه • واما ما قولهم البليل ان الكتب وجه متعلق به القدرة

هوان المنة اذا حاد ان يكون معلوما من وجهه ومجهولا من وجهه آخر ولا كما
 منهما ان يكون الحركة محبوسه من وجهه ومكتسب من وجهه آخر ولا كما
 منهما فكون خدو حقا من جهة الله تعالى بط الخوض من جهة العبد
 وهذا فاسد لان ما دعتوه انما وضع ويتم اذا كان ما جعلتموه مقابلا
 لوجه الخبوت معقولا يمكن اثباته فاما اذا كان غير معقول في نفسه
 كما قد ناه من قبل فلا وجه لهذا التقسيم ثم نقول وما وجه الجمع بين
 العلم والقدرة حق قلم اذا حاد العلم اشئ من وجهه ومجهول من وجهه آخر
 حاد ان يكون يقدر عليه من وجهه ويكتسب من وجهه آخر من غير علم
 رابطة بينهما فان حادكم هذا القياس يجوز ان يقال اذا علم الا
 حاد ان يكتسبها فكما ان هذا باطل فكذا ما قلتموه **وثالثها**
 قال الذي يدل على كسب هوان فعل العبد لا نحو احواله من فخر
 ملكه اما ان يكون فعلا لله تعالى من جميع وجوهه وهذا محال لانه
 لو كان فعلا لله تعالى من جميع الوجوه كان الله تعالى قد صر بفعله
 القبيح ولا يجوز وصف الله بالقرج على التقسيم فاما ان يكون فعلا
 للعبد من جميع وجوهه وهذا محال ايضا لان كان يدر ان يكون
 حالها معلوم وموجبا له وهذا محال لان الحق والاحاد لا يتعلقان الى
 قدرة الله تعالى فاذا بطل هذا ان الضمان لم يمت الا القسم الذي
 يكون فعلا لله تعالى وللعب من وجهين مختلفين فالخبر مضاف الى الله
 تعالى والكسب مضاف الى قدرة التقدير فكون حاديا من جهة الله ومكتسبا
 من جهة العبد وهذا هو المطلوب **وبينا** وهذا فاسد من وجهين اما اذ كان
 فلا بد انما يتعلق الحق في القسم الثالث اذا بطل الضمان الاول

محاد

محاد احدها وهوان يكون حاديا فعل العبد من جهة على جميع وجوهه
 هذا يلزم عليه **قالوا** يلزم ان يكون العبد مجبيا وفاقا لافعاله
 وهو فاسد **قلت** هذا هو الذي يذهب اليه واقعا عليه البها
 من قبل فلا وجه لادامتها اياه مع التماساته **واما** باننا فلان باننا
 يلزم من بطلان القبول لا يلزم من الحق والملك اذا كان في نفسه
 معقولا وممكن اثباته فاما اذا كان لا يقدر في نفسه كما قد ناه
 كان باطلا ولم شبه غيرهم في ذلك في اسات الكتب ومن اطلع
 على شيء من علم الكلام امكنه ما اقتضتها واصنافه ففقد وضع لك بطلان
 ما جعلوه طريقا الى معرفة الكتب من حيث الخبوت والبراهلة
المقام الثالث بيان ان الكتب
لا كان معقولا ولا يقدر **كان باطلا لا يقدر** **انما**
 ان المجتزئة عن الخوض من حجب ان القدرة موجبة لقدرة لا تتصل بان
 في ذلك واذا كان الاخر هكذا وقولنا ان الكتب معقولا في نفسه
 معص الاشارة اليه ويقضه العقل كذا نقول فيه سبيل فيه ان
 مستندا للامر والنهي والدرج والدرج وسائر الاحكام العقلية
 ويانه هوان القدرة غيرهم موجبة لقدرة وحاصلا عنها على وجهه الآخر
 بحيث لا يجوز تفرع عنها وما كان هذا حاله استحالة فيه ان يكون
 مستندا للامر والنهي والدرج والدرج وان يكون واقعا على قصد العبد
 ودواعيه لان ما كان واجبا استحالة فيه هذه الاحكام وبصير الحال
 فيها يفعله العبد كالذي من سائق بالبرول كما ان بروله هذا لا يتوجه

عليه لعله مبدع ولا يخلو له الحق ولا يخلو له الحق كما كان حاصلا على جهة
الوجوب وتتميز بخلق منه فكلما القول في جميع افعال العبد فانما
واجبه من جهة الله تعالى في العبد بل يقول ان الوجوب في حق العبد
انبع من حال المزمي من سائر فان المزمي من سائر بغيره فما يمتنع
من القول فلا يمكن قوله ومعدن لجل العارض فلما العينة فلا
يمكن ان ينعض لما عارض عن وجود مقدره ولا يعقل عندهم ما مضى
فيلزم بطلان الدج والله وبطلان نفسه الا فيما وقع العبد بالحق
ونفجه هذا الا لزم عليهم من وجوب احدهما ان وجود الافعال من
جهة الله تعالى لان الاتحاد لا يخلو بغيره العبد فيلزم ما ذكرناه
من هذه الامور الشبهة وانما ان الكتب لو سلمنا انه حقه معقول
فانقذ ايضا وجبه له عديم ولا شك ان العبد من فعل الله تعالى
وجب ان يكون الكتب ايضا من فعله • وقد وضع لك بطلان مقاله
هو الامم الذين فعلوا بعبارة الكتب مطهر باحقنا انه لا حاصل
لها وانهم لو يدركوا انها معقولة مسرعة قوله واسانه هذا
هو الكلام على القائلين بالكتب من متأخري المحققين وقد اوضحناه •
المقالة الثالثة في منذهب الذين اتوا عن الكتب
واسموا عن الحق بوجه الله وسروا عن الحق بما يله وهو قريان
المفرد الاول الذين ذهبوا الى ان وجود المقدر مضاف واحد وان
هذه المضافات حاصلة بغيره الله تعالى • فبذرة العبد وانما تستد
المتماخيا وهذا المذهب نفيه يحكي عن شبه الكمال الحق صريح به
في كتابه النطاي ولكي من اثنى الاسرار من مضموم وهذه المقالة

عالمها وقسا دينا مقوله وابست كماله اهل الكسبية المتكففة وبكده
المعقول • والعقوبة في قساما وجوه ثلث • **الوجه الاول**
لو كانت الضمة مضافة الى قدره انه كما ضافها الى قدر العبد لان
من ذلك مقدره من قاذرين ومعدود من قاذرين محال فاضافها اليها
محال • **وانما قلنا** ان الضمة الواحدة لو اضيفت اليها للزمت
مقدورين قاذرين هو طارها لا يلقى بمقدورين قاذرين الا ان الله
الواحد كما يضاف الى احدهما فهي مضافة الى الآخر • **وانما قلنا**
ان المقدور الواحد من قاذرين محال فلهذا محال عندهم ما يفتهم •
ولما استندوه من بعد شبهة الله فهذا ما عول عليه اصحابنا في هاشم
في بطلان مقاله ها ولا • **الوجه الثاني** لو كان فعل العبد مضافا
الى الله تعالى كما ضافه اليه للزم ان يكون الاحكام اليه لعله لفعل العبد
مضافة الى الله فيلزم ان يكون الله قاعا للقباح والمغا لفعل العبد
وليستى الله واللامه عليها كاستحقاق العبد ويلزم ان يكون الله
طالبا لخيرها كالعبد لان الفعل مضاف اليه كما يضاف الى العبد من
غير زيادة ولا نقصان فيلزم ما قلناه • **الوجه الثالث**
ان فعل العبد لو كان مضافا الى الله تعالى كما يضاف الى العبد وقد
نقرر في مذهب هؤلاء ان القدره موجبة المقدور لا يختلفون فيه فلي
ان يكون الفعل مضافا الى الله تعالى على كل وجه • لان القدره
اذا كانت موجبة وهي من فعل الله والمقدور ايضا من فعل الله وعلى
ان يكون الفعل مضافا الى الله من جميع الوجوه ويثبت يدهم ما
المتماخية من غير فرق فيما هو ارفع واعظم وادنى لم يفرقوا

ط

وأظهر فخذ أحكام الكلام على هذا الموضع **الوجه الثاني**
 الدين يعمون ان وجود الفعل مضاف الى الله تعالى ان كان
 مضاف الى العبد في حاله للفعل وصفة له وهي كونه طاعة أو معصية
 وهذا المذهب يحكي عن أبي بكر الصوري وهو الجليل فيهم والمفتي
 فيهم مشاهيرهم ومقدميهم بطلان هذه المقالة وجوه ثلث **الوجه الأول**
 ان لا يشتمل ان للفعل بكونه طاعة أو معصية
 حكما ولا صفة حتى يحل متعلقا للقدرة وإنما المرجع بكونه طاعة أو معصية
 الى اتحاد الفعل مطابقة لاداة الغيرة والرجوع بكونه مغيبا الى
 اتحاد الفعل مع كرامة الغيرة من غير ان يرد على ما قلناه **الوجه الثاني**
 يقال بانه متعلق للقدرة **الوجه الثاني** ان للفعل بكونه
 طاعة أو معصية يحكم ان يرد على وجوده وكذا نقول ان هذه
 وأثبتت فانما امور قائمة بوجوده فالنظر اولا في وجود الفعل
 واستادج الى قدرة الله تعالى او قدرة العبد قبل النظر في هذه
 الحكم فانما تقع على الوجود من غير غلبة فلا يفتقر للنظر في هذا
 قبل النظر في وجود الفعل وتعليقه بالموجود في وجوده **الوجه الثالث**
 هبنا سلكنا ان القدرة مؤثرة في هذه الاحكام كما نرى وكما نقول
 ان لا وجود عند حكم متعلق بقدرة الله تعالى على الخصوص وهذا
 الحكم وهو كونه طاعة أو معصية **الوجه الرابع** ان القدرة العبد
 وهي حجة العبد في عبيدكم لا يحال له بكونه طاعة أو معصية
 بما مضافها الى الله تعالى لئلا يخل القدرة مفاعلا لانها وجوب
 بل هو حكم الريادة على حكمه في الخير فانه قال بالخبر وجوب واحد وانتم

قد لكم

قد لكم الخبر من وجوب **الوجه الخامس** ان وجود الفعل متعلق بقدرة الله
 تعالى وموجودهما **الوجه السادس** ان كونه طاعة أو معصية متعلق بقدرة
 وهي موجبة لمعدومها فيكون الرجوعان مضافين الى الله عز وجل
 ويلزم ان يكون الفعل مشتركين الله تعالى وبين العبد لانهما
 مضاف الى الله تعالى من حيث الوجود ومضاف الى العبد من حيث
 كونه طاعة أو معصية فاذا كان العبد مستقيا للذمة واللامه على
 فعله لزم ان يكون الله تعالى مستقيا به الامور تعالى الله وتقدس
 على سبغ مقامه ومنه عن شيخنا **المقالة الرابعة** متعلق
 صاحب النهاية وبحصول كلامهم هو ان وجود الفعل متعلق بقدرة
 الله تعالى وسبب تعلقه بقدرة الله العبد وان الامر والهي
 وسائر الكليات انما سوجه على العبد من حيث ان الله تعالى اجري
 القادة بان العبد اذا اختار الطاعة فان الله يفعل عقيب ذلك
 الاحسان الطاعة واذا اختار المعصية فانه يحل عقيب ذلك الاحسان
 المعصية **وقال** ان الاحسان صالح للذم والذم ان يرجع العبد
 لاحد متعلقه الاذابة دون الآخر لئلا يربط بوساخة بل هو من استاده الى
 العبد الاعتراف بان قدرته مؤثرة في شئ فانه ليس بمرآتوسا وبما نرى
 امر سلب ولا يحتاج الى مؤثر اذ لو كان امرا سوسا لافترى امتداد
 الى غير ذاته وهذا محال وادون الرجوع به الى الله لم يتكف فلا يحتاج الى
 امر يتجسس لما كان امرا سلبيا **بارد** الى حاصل هذه المقالة الى الاحتمال
 بان لا يشتمل **الوجه السابع** ان اتحاد هذه الافعال كلها متعلق بقدرة الله تعالى
 وبما ان متعلق الكليات والهي في حق العبد انما هو الاحسان وهو

صالح للضيق • وما لها ان ترجع الاضداد لاجد الضيق ليس امر سوسا
 يحتاج الى الاضداد امر وانما هو امر سوسا فيحصل كلامه الذي
 وحقيقته كما قيل في كتابه النهاية • وانما افردنا مقالة بالذكر
 ليطلع الناظر على ما وجدته في محله الحق وما كثره وانه لم يأت بشيء
 خلاف ما أتى به اخوانه من الجبروت وانما قصد التوضيح والاعراض والعه
 والافضل هذه الامور الواجبة لا ينبغي على من له أدنى منحة من القبول
 وادنى تمديد فضلا عن تقديره من فضل العباد المميزين في علم الكلام والفتن
 اذا جعلت في كلامه انكشف عن عيوبه ولا فائدة له ولا حاصل •
والكلام عليه حسب ما اعرف به من هذه الامور الملاحدة
 على وجهه • **اما الوجه الاول** وهو ان الاحكام متعلق بقدرته الله
 في جميع الاعمال فقد اسلفنا والحمد لله فيه قولاً بالبيان ونفسيته في شأنا
 لا خلاص عن عبودية الابا كما ذكرتم والجود للضرورة والمناكرة وذكرنا ذلك
 على خلاف من المحالات العظيمة • **ولما الوجه الثالث**
 وهو ان المدح والذم وشأنا الاحكام العقلية كلها معلقة بالاحسان
 وقوله له هذا امض اصلك اني بينت عليه واستشفت قواعداك
 عليه وهو علة بالابطال في قول في الحقيقة شرفا • **البر** قد غلبت
 ان وجود الاعمال كلها تعلق بقدرته الله تعالى دون قدرته العبد وان
 الوجود يستحيل تعليقه بقدرته العبد فيلزم بطلان ان يكون وجود
 الاحياء ايضا معاناً بقدرته الله تعالى كسائر الاعمال عندك فحينئذ
 لا عمل فضل للعبد على حال اضلا فان اكل لا ما خذ ذلك عن مناقضة كلامك
 وكل ما اسلفته من عقيدتك وانما • **واما الوجه الثالث**

وهو ان ترجع

وهو ان ترجع العبد لاجد متعلق الاحياء ليس امر سوسا وانما هو امر
 سوسا وهو انه لو يتركه • **فقول** له املت والحق حين هربت
 القواعد وضربت ما لحقيه من مدحك المايد وردت الملائكة على الملك العالم
 قلت شعري اذ كنت تزعم ان وجود الاعمال كلها من جهة الله وحاصل
 بقدرته ووجود الاحياء ايضا متعلق بقدرته الله تعالى كسائر الاعمال
 وترجع العبد لاجد متعلق الاحياء ليس هو امر سوسا وانما هو امر سوسا وان
 لا عمل للعبد حسب اليه وانما هي افعال الله تعالى وهذا ايضا هو مدح
 الحمية فقد ظهر لك بما ذكرنا من اوجه هذا الرجل وعادة الحق في محله
 عن مسأله • **والوجه** مع اختصاصه ما كتبه في مدح
 وقوله عن مدح جودك وذكرك انه قد ادى بالمدح السما والمحبة الى الاما
 على وجهها وقد وقع في جعلهم من تحت لا يشعروا بنوع ما الله من الخذلان
 واستحوذ الشيطان في هذا هو الكلام على ما يتعللون به من المشبه في
 منهم وتمامه يتم القول في الفصل الثالث وشرح اللان الكلام في
 سولات الاعمال بقول الله •

الفصل الرابع في ذكر الاعمال

المؤلفة **اعلم** ان من اهل القبلة خلافا في المتواليات من الاعمال كالنظر
 والفعل وشأنا الاعمال المتواليه وقبل الحوص في بطلان مناقضتهم بذكر كلام
 فيها فان قراهم فيها طويل ولا حرج من جنائ على مرات اربع • **المرتب**
الاول ذهب ائمة النبية كزعماء من المعتزلة كابن عبد الجبار والي علي والي
 حاشم وقا الفضلاء والي الحسين وعزيمهم من فاضل الشيعة الى ان جعل

بالكلام

الافعال المتولدة هي افعال لساكال افعال الالهام فكان منها قوا
 على حسب الباني والصان والاله والقدرة والسبب فيقول لسا
 وما خرج عن ذلك كالاوان والرواج والطعوم الخاضعة للعلاج
 عند تصرفنا فهو من فعل الله وليست فعلا لنا كما نرى بعضهم
المقدمة الثانية ذهب سائدا المجردة من الاستغنية والحاجة
 وعبرهم من فرق المجردة الى ان افعال المتولدة لا تتعلق بقدره القيد
 لا كسا ولا احدا وانما هي فعل الله ومتعلقة بقدرته ما خلا حقيقة
 وضرا انهم فاتهم اذ فيها الى خلاف مقالتهم وقالوا ان افعال
 المتولدة موجودة بقدرته الله تعالى فهي ايضا كسب لنا كالاتقال الاله
 وحكي الملقب بالرحوب عن حران انها موجودة بالطبع كماله بغض المعتزلة
 ايضا هذا خلاف المجردة فيها **المقدمة الثالثة** خلاف بعض
 المعتزلة في افعال المتولدة ولم فيها افعال تلتف **فانقول الاول**
 حكى عن ابي عثمان الجاحظ وهو انه لا يقل للانسان الا الازادة وعلم
 يقع بعده فهو معلق بالطبع ولا كساسته فيه للعبد وانما الذي يقع فعلا
 على الحقيقة هو الازادة لا غير **والقول الثاني** حكى عن حماد بن اسحق
 فانه يقرر انه لا يقل للعبد الا الازادة ولما ساءلها فوجبت لاخذ
 والقول الثالث يحكي عن النظام ومعه فاعضا قالا ان كل ما جاوز
 حرا لانسان فليس فعلا له فاختلفا فقال النظام انه فعل الله تعالى
 لما بالحلقة له **وقال معمر** انه فعل للحي بالطبع **المقدمة الرابعة**
 خلاف بعض اعلام من معتزلة تعداد فالذي حكى عن جعفر بن بشر
 ونسب عن المعتز ان هذه المتوليدات افعال لساكال مستندة من فعلنا

المعتمد

كان قوله

ورد ما يعمل المشقة

كان قوله كقضاها الى ذلك كشيء من افعال الله تعالى فربما ان الاول
 والرواج والطعوم الواقعة بحسب الحائط والمعالجة من احوالنا
 افعال لنا على طريقة التولد وهكذا القول في الادراك فتدخلي عن بعضهم
 انه حاضل عن حركة النفس واستجابة عاقله التولد فلهذا صط الحراف
 بين العلم في افعال المتولدة **فاذا ذهب** هذه المقابلة فلذلك الدلالة
 على ان هذه افعال موجودة من حيثنا ومتعلقة بنا ثم بحث عن سببهم
 في ذلك واخرجوا اسم الكلام في هذا الفصل على اثنين

البحث الاول في الاله على انفعاله

الافعال المتولدة من فعلنا وانما متعلقة بعدنا ومعقدنا في ذلك طريقا
الطريق الاول دعوى الضعيف بان هذه افعال لساكال
 والهي والقصد وما اشبهها افعال لنا وهذه هي طريقة الشيخ ابن تيمية
 والحواري وهذه اهل الحيات وسمي كذا ضروريا بوجوه اربعة
 اولها انها واقعة على حسب قصدنا وداعتنا ومعه بحسب كراهتنا
 ومادونا فبان هذا ان الله انما كرهنا والهي وقعا من حيثنا لا كرهنا
 ولم يبع خلافها ومضى كرهنا لم يقع واخذ منهما فلو كانت فعلا لغيرنا
 لمحب فيها هذه القضية وكان يحلف الحال فيها وثانيها انها واقعة
 على حسب قدرنا في القله والكثرة ولهذا فان الواجبنا مكة فعل الجوز
 يكسر مثل الحبل ويمكن الواجبنا ان نطعم الدول الصبر ولا يتسكن
 من صعود النائم وهكذا القول في وقوفنا على حسب الاستباب من حيثنا
 في قلبنا وكثرتها ولهذا فان الواجبنا اذا اذ اجد الصوت العظيم

في الاحكام الصلبة فانه يفعل فيه اعتمادا عظيما ومكان الاعتماد قليلة
 فانه نصف الصوت فلو كانت فعلا لعين لما اسمر فيها هذه
 الطريقة وكانت تحت اختلاف الحال فيها. **وما لها انما واقعه على**
حسب الاسماء ولهذا فان الواحد منها ما كان له مدونه ساني منه الكتابه
 ومنه انقطع يده فانه يتغير منه محصلها والحادها وهكذا القول
 في العمل فاما الله التي هي عديم استحال منها التي. وهكذا القول في القول
 فاما الله في الذي والقلم الله في الكتابه ولا شك ان الكتابه والذي
 متوقفان عليهما وشرطان في حصولهما من حيثهما فلو كانت هذه الافعال
 من جهة غيرنا لم يلزم وقوعها على هذه الامور. **ودايقنا ان العسك**
يشتمون الامرنا لكتابته والذي ويملكون غنيا ومحبسون المديح
 والدمر عليهما كتابا لافعال المبتداه وكل هذه الامور اليه فكلها
 وهو ان العلم يكونا عشرين لما وقا على ضروري لا محاله
الطريق الثاني في دعوى الاستدلال
 على كونها افعالا لاكتسابا وموجودة من حيثها وهم في طريقهم اليها
 واصحابه واحتوا على ذلك فيقوم اولها بطريقه القصد والبداهة وهو
 عليهم واسماها بحسب الكراهة والشارف. **وبانها الاستدلال** لغير
 المدح والذم والامر والنهي فاما فعلها بالضرورة من حال الفعل استحالته
 للامر والنهي بالكتابته والذي واسماها بحسب المدح والذم عليها فلو كانت
 من فعلنا والامام مع ذلك منهم ولهذا فاما فعلها بالضرورة انهم لا يدعول
 نداء على كتابته عمرو. **وما لها ان الواحد منها اذا طلب من غيره فعل**
والذي فانه يطلبها فعلا لم يأنه يمكنه محصلها ومتقربانه ساني

الحال

الحاجها ولهذا فان من لم يساعد على فعلها فانه يلزمه كذا ذلك وهو
 على الاعتناء عن فعلها ونحو العقل من فعله وصعده ولولا هذه القوة
 يكونها من فعله ولا لما مع ذلك. **ودايقنا انما واقعه على حسب** يده
 نقل بصلي ومكر معها ولهذا ساني للواحد جعل الكوز ولا يمكنه نقله
 العظيمة. **واقعه ايضا على حسب الاسماء** الشك كالدب في الكتابه
 والحق في النبي **وطريق** الاسماء المفضلة. **كالقول** في حق الله والحق
 في حق الكون فلو لا انه من الافعال لحاصله من حيثها ومن فعلنا
 والامام اقيمت فيها هذه الطريقة. **ولهذا فان افعال الله** لما كانت
 غير متعلقه بنا لم تقف حصولها على عدم الالات **فقد عدا** كذا ما مر في
 الوجه ان هذه الافعال المتولدة من فعلنا **وانا** متوجبة لما
واعلم ان الاعمال من المحيرة في القول بان هذه الافعال
 المتولدة من فعل الله وموجودة من حيثها مع قولهم بالخير والشر
 لم في جميع الافعال كاحسينا عنهم. **واما القول** **من هو**
 المحايرون من المعتزلة مع اعتنائهم الى لئله العبدية واعتنائهم بالاسماء
 وكوهم خصوصاً للحيوة في كل مقام كقيل قالوا يهدى القائله ووقعا
 في عقيقات هذه الحالة وكروا في الحروف الضلالة. **والذي**
 من حاله عندنا عن حال هؤلاء المجترة هو ان العبد عندهم بحر في الاجابة
 بانصافهم على ذلك من حسن التكليف بالامر والنهي وتوجه الثواب
 والعقاب ويرعون ان الطاعة والمعصية لا رمتان للدرج كلا
 المساب لاسماها كمال ان العبد يستحق المدح والذم وحسن الامر والي
 عندنا على المساب بالاضافة الى اسماها كالاضافة بالامر والي

الدم والصب بالشف فهذا يشق المدح والذم لمن لا يروا الحق
 الطاعة والمعصية بالإضافة إلى الأداة فيقولون العبد ^{المتوكل}
 طائف هواه وحق سيطانه وحق الطاعة طاعة وان هواها هو
 وانهاد للشهوة وحق المعصية طاعة بالخير الذي ذكرناه فهذا
 هو الذي يمدح عن الحجة ونعدهم فيما اذنبوه من كان كون هذه
 المتوكلات افعالا لاكتفاء **الثبت الثاني في ذكر**
 شبهه والافعال عنها **الثبت** اعم بحسن على ان هذه الامور
 المسببة ليست افعالا لا تشبه ذلك ولا تدبر ابرادها ومعنى وجه
 الافعال وحلقها **الشبهة الاولى** قلتم ان القول يكون
 الواحد منا فاعلم انه الامور المتولدة وانما متعلقة بغيره ودور الى
 ان يشق الذم والعقاب على نفس الاصابة وان فرضنا ان العالم
 واحد وان نعرض لما نرضى منه فحقا عن الوقوع وهذا شر من زجر العبد
 فانهم اسندوا الثواب والعقاب الى افعال موجودة وانما غافروا
 ما لا وجود له في حال **ولجواب** ان هذا فاسد
 فانما يقول ان الاصابة اذا لم يكن موجودة فانه لا يشق عليها ذم
 ولا ثناء اصلا وكما نقول انه يشقها على نفس السب الموجود وكما
 ما نقول انه مما عتب على ظنه اصابه ذلك التفتت فانه يكون ادخل في
 الذم على السب واشبه في العقوبة منه اذ لم يظن ذلك فحينئذ متعذر
 بوجاد ذمه وعقابه على ما يفعله من السب لما يصح من ظنه ووقع على
 الاصابة فاما استحقاق الذم والعقاب على الاصابة المعروفة فلا
 يقول به فبطل ما قالوه في هذه الشبهة **الشبهة الثانية**

قلتم الاول

قلتم القول بالاسباب والمسببات فؤدي الى الخال هو ان يكون محال
 وانما قلنا انه يؤدي الى الخال ولانه يؤدي الى ان سعيه خال الكلف بعد الموت
 الى ان يكون من اهل الثواب بعد ان كان من اهل العقاب او يكون من اهل الثواب
 مضين من اهل الثواب وهذا محال وبما انه انصور ان يفعل سبب الاصابة
 وهو الذي يمدح ثم يفتق النعم بعد موته ففعل موصفا فيكون من اهل الثواب
 بعد موته في حال فعله الذي لم يكن كذلك وبالعكس من هذا فانه
 يحال الذي هو ان يكون من اهل العقاب ثم يفتق الاصابة فيصير
 كما قد يكون مستحقا للثواب على فعله وهذا باطل فان حال الكلف
 بعد الموت عما كان عليه عند موته من استحقاق ثواب او عقاب وقدره
 الى هذا الخال القول بالتوليد في ان يكون ما لا كما قلناه
والجواب ان هذه الشبهة عنهما
 اعمية ثلث **الجواب الاول** وهو الحق عن الشبهة اعمية
 قاضي لقضاء وحاصل ما قاله هو ان ثوب الاستحقاق من ثواب
 او عقاب انما يكون انما يكون بحصول السبب ووجوده كالامانة ونحوها
 فيكون الاستحقاقان محدودين بعد الموت وهذا الامان منه ففعل هذا كثر
 الكلف من اهل العقاب ووقع الاصابة بعد الموت لما كانت كره بفعل
 السب بعد ان كان مستحقا للثواب في حال الذي وهذا القول في عكسه
 فانه يكون مستحقا للثواب بسبب التوبة عند اصابه الا كفر بعد ان كان
 من اهل العقاب في حال توبته وان كان هذا سائعا باطل ما قالوه
الجواب الثاني انا لا نقول ان الاستحقاقين متحدان بل نقول ان
 ان السبب في الحقيقة هو الذي مستحق عليه الثواب والعقاب من غير

نظر الى وقوع سببه واذا كان الاثر على ما ذكرناه فقول حال
 محالته نبي المؤمنين يكون من اهل العقاب لا محالة سواء وقعت الاماكية
 او لم تقع وهكذا القول في حال نبيه الكافر فانه يكون مستحقا للتواب
 بسبب التوبة سواء قبلها او وقع الاماكية او لا ولا شك انه يتغير
 حاله بعد الاماكية عما كان عليه قبلها من قوة وعبد هذا لا ينهض
 من تقويته عند الاماكية بعد الموت لما يقتضيه **الجواب الثالث**
 وهو القوي والصحيح من قولنا انما هو الاستحقاق في التواب
 والعقاب لا يحصل على السبب ما يفراده ولا على وجود المسبب ما يفراده وانما
 يحصل بهما معا حقيقة فالاصل في الاستحقاق هو السبب لكن بشرط وجود
 المسبب ووقوعه فيقع الاستحقاق بالذي عند وجود الاماكية وذلك لان
 السبب والمسبب وان كانا فاعلين متعاونين لكنهما في حكم التلويح
 لاجل الملازمة الذي يقتضيهما فاعل هذا اسم العقوبة عند الذي لكن بشرط
 وجود الاماكية في حق المسلم ويستحق التواب بالذي لكن بشرط حصول
 الاماكية في حق الكافر والتوبة واذا كان الامر كما قلناه يطل ما قالوه من
 تغيره عما كان عليه قبل الاماكية ومطل قوله بعد استحقاق التواب
 والعقاب **الشبهة الثانية** قالوا قد ثبت ان
 القدر في حق الواجب ما لا بد من تقديره مع وجودها بوقت واجبه و
 وقت القدر ليس بالاحياء فلو كان الواجب متنا فاعلا لتغير المتوكل كما يتغير
 السيد الوحد الاسعد عليه القدر الاوقات واجبه كما قلت في المسما
 وقد علمنا انما سببه عليه الاوقات الكثيرة بل لا تسع وقوع العقاب
 المتولد وقدره الواجب متنا عن كونه قابلا وصا فلو جاز سببه والى

هذه الى القاصد لما نسبت الى بعض الاخوات والاحكام الخالية
 ويحوي مثل هذا الاصل من عاقل **والجواب**
 من وجهين اما اولهما فلان البرهان العقلي اذا قام على وجهه وصح بقوله
 والقضا انقضت فاما الشك ما لا يبرره فيه فهو ادب العلم واليقين
 اليه **واما ما زعموا** فلان ما انكروه يمكن وقوعه فلا وجه يحجج به وهذا
 لو قدرنا حصول خلل باق في اطاق الارض وارسل بعض المتأدبين فيه
 صرح غطيه فان حصوله في قريته الارض السابعة اما يكون بعدد ما
 طويل وبعدد روح ذلك المتأدب عن كونه قابلا وصا ومن هو غير متنا
 انكروه ويجوز فطل استحقاقهم وجوبهم **الشبهة الثالثة**
 قالوا لو صح الواجب متنا ان يكون فاعلا للافعال المتولدة اضع منه مع
 غيره من الحركة بان تغفل فيه اكثر مما في تقديره من السكون ولو صح
 منه منفعة عن الحركة لضع منه ان يجعله فاعلا لها وهذا محال **فبطل**
 القول بالتوليد **والجواب ما فعله للسكون** في العلم وهو جازي ولا
 مانع منه ولهذا منع الواجبنا اذا كان هو اعز من الضعفاء عن القيام
 بان يدفعه الى الارض ويعمل فيه من السكون اكثر مما في تقديره من
 الحركة فلا يمكن القيام **فاما قوله** لو منفعة من الحركة لضع منه ان يجعله
 فاعلا لها فهذا خطأ لمن ضعف من الحركة اما يكون ما يصدق وهو موقوف
 له وحده قابلا وفاعلا اما يكون على القدر وليس من مقدور فاعلا
 ما قالوه **الشبهة الرابعة** لو صح من الواجب متنا
 ان يغفل عما سبيل التوليد لضع منه ان يتكلم للمسا كاترك السيد اوق
 نظر ان تركه للسبب في حال فعل السب محال فبطل ان يكون فاعلا له

بقتة

وهذا هو المطلوب • **والجواب وجهين** أما أولهما
 هذا اجمع ائمة من غير غلة حاكمية فلا فصل وتوضع هذا ان الحاشية بغيرها
 ظاهرة فلا يمكن قائل احدهما على الآخر • وأما الثاني فلان المبدأ لا ينفك
 عن تركه لما كان بفعله من عين واسطه فهذا امكة تركه ولما المنسوب
 فلا يمكن تركه الا بالانفصال عنه فاما بعد اتحاد سببه وحصول
 مستحيل منه تركه فبطل ما عولوا عليه في هذه الشبهة وضع ان الواجب شيئا
 قائل على الافعال المتولدة وانها تنسب اليه كايضا ان اليه المسند بفعله
ثاني انه اذا تم بعد ما قدمنا او لا من ان الله عز وجل قال
 لا تعال العباد ولا تعالوا لها ولا يجوز اطلاق القول باجماع قضاة
 وقدره وسمعت المجتهد ان المعنى كل ما ضله بقضاء الله تعالى وقدره
 لقد حكى عن الشيخ في جامعنا ان الله قال ما من حجة وشرا ونفع او
 امان او كثر وبرا وعاف او غير يوجد في الملوك الا وهو كان بقضاء
 تعالى وقدره وان اجتهد ومشيء وهذا هو الحق حجة لسان القول
 والخاص بهم • والمعتمد في ابطال مقالتهم هذه ان القضاة والقدر
 لفظان مشتركان بين معاني بعضها صحيح في هذه المسئلة وبعضها
 فاسد وكل ما كان هذا سبيله من الالفاظ فانه لا يجوز اطلاقه في
 حق الله تعالى اما ما وهما لا يفسد فاما ان مقتضيان •
أما المقدم الاول وعوان لفظي القضا والقدر معبود وجنا
 في الالفاظ المشتركة هذا ظاهر • ويكفي ان لفظ القضا والقدر يشتركان
 في معاني تشترك احدهما الله والامام والاكمل والفعال من حيث كمالها
 في فلان الحاجة أي اقرعها وأقص حجة أي انجها • قال اودوس

ونظما

• ونظما مسرودا • **فما جاء داود**
 أي اقرعها وتليها ميل قوله تعالى فقصا من شيع سنوت في يومين
 أي خلتين وقوله تعالى فاقض ما أنت قاض أي اقل ما أنت قائل • وهو
 تعالى قص الامر الذي فيه يستفيان أي قبح منه • وبانها معنى الاطلاق
 والاحكام • ومنه قوله تعالى وقضيت اليه ذلك الامر أي اطلقا •
 وقوله تعالى وقضيت اليه اسرائيل في الكتاب لتقسط في الارض بين
 أي اعطاهم وأحسن لهم • وثالثها القضا الذي بمعنى الحكم والامر
 وله تعالى وقضيت اليك الا تعبدوا الاياه أي لمفر وجكم فصار لفظ
 القضا ههنا المعاني الثلاثة • وأما لفظ القدر فهو مشترك بين
 احدهما الحق والاحكام علامه ان معلوم المصالحه ومنه قوله تعالى وقدر
 فيها اقرعها أي خلتها على مطابقة المضاحه • وبانها الكتاب قال العجا
 واعلم بان ذا الحلال قد قدر الاول في القضا على كل سطح •
 ومنه قوله تعالى الا امراته قد راها من الغائبين • أي كتبها •
 وقد حكى عن بعض الشيوخ استعمال القدر بمعنى العلم وحمل عليه قوله
 تعالى قد راها من الغائبين وليس لي اذ لم يذكره احد من اهل الادب
 بهذا اللفظ فبطل حمله عليه • فاذا مضيت هذه المقامه فلا شبهة في
 ان بعض هذه المعاني صحيح في حق الله تعالى كالاعلم والكتاب وان
 الله تعالى قد علم ما تقع من المعاني وكيفية الوجود المخصوص وبعضها
 فاسد في حق تعالى وهو الامر والحق لانا قد قررنا ان الله تعالى
 لا يامر بالمعاصي ولا يخلق ما دونها انما هو القضا والقدر
 مشتركان بين معاني بعضها صحيح في حق الله تعالى وبعضها فاسد

ح

وَأَمَّا الْمَقْدَمُ الثَّانِي وهو أن كل لفظ في هذا الباب فلا يكون إطلاقاً للشيء والاشياء الأسعد فلا إطلاقاً في الامات يوم أن الله تعالى خالقها ورازقها وهذا خطأ وإطلاقاً في النفي يوم أن الله مأكنها ولا حظها وهذا خطأ أيضاً فوجب من سلك الطريق القول في النفي والاثبات إطلاقاً بل سيعبرنا سبيل ونقول له أن اردب أنه تعالى خلقها فهذا خطأ وإن اردب أنه عليها فكيف هذا أصلاً لما ذكرناه وبما أنه يوم الكلام في مسئلة الخلق وبالله ما لتوفيق. وأما الكلام في التقديرية منهم فليس مما شئت لأطمان فلا ملحق بكنا الأكلية

القول فيما نصفه من الحسن في نفي

والحاصل أن المقصود بغيره **اعلم** أن من لنا من يحمل وجه الحق فيكون من اعتاد الله تعالى فتش بفضلاً وحقاً ذريعة له أما إلى نفي ذاته كما قال المبلد والربادقة وأما إلى نفي حكمة كما فعله الجسد فإن الشبهة من أعظم ما يتوصلون بها إلى ضافة الصبيح إلى الله تعالى وإن لا يقع منه فيجوز وهذا هو تكليف من المعلوم حاله أكثر وض النسخة من المعلوم حاله أنه يكفر في المستقبل وحسب الاحتمال من المعلوم حاله الإيمان وحسب ابرار الاكبر والمضاييق والاقاات ونحن نرى وجه الحسن في كل واحد من هذه الاسماء ونرى كل واحد منها فضلاً فلا حرج اشتبه الكلام في قول ثالث وقيل الخوض في شرح هذه القول يمكن بهذا لما تشبه على ما نفع التكليف وحسبه وسرايطه

فقد فريد ثلاث **الفائدة الأولى** في حقيقة التكليف

مس

ومنه أعلم أن معنى التكليف لسان أهل اللغة هو يعمل من الكلمة وهي المشتقة لاسمائه على اللعب على يحمل ما شق من نعل أو كف

وأما في مصطلح المتكلمين فذكر كنهه تعريفات ثلاث **التعريف الأول** ذكره أبو هاشم في العسكريات هو الأمر والالزام بالشيء الذي فيه كلفه ومشفقه على المأمورين وهذا فيه نظن من وجوب الأمر ولا فلان هذا إنما يختص بكنا كيف الشرعية دون الفقهية إذا لم يدخل للأمر فيها ومن حوال الحدان يكون شاملاً لجميع الافراد المتدين بحقه **وأما** ما قاله فلان قوله والالزام أن كان المراد به الأمر كما حكته الأقدم فيه وإن كان الغرض منه الإلزام كان الإلزام كائناً من غير حاجة إلى ذكرنا ثم قد أعمد ما ذكره أبو هاشم وكما تشابه في الاحمرار والصوب عن المعوص جراحاً طريقة أهل اللغة

التعريف الثاني ذكره

الفقهاء في تعليق الحط وحاصل كلامه في بيان ماهيته هو إلهام الكلف ساقاً وأرويه منه وهذا فيه نظن من وجوب الأمر ولا فلان قد ساءل الكلف ما لا يتعلق له ما كان أداة وهذا هو تكليفه بأنه لا يفعل الصبيح

وأما ما قاله فلان ما قاله قد يحصل في حق الملبس وليس كذلك **التعريف الثالث** وهو إلهام الماقل بأن له في أن يفعل ولا يفعل نفعاً أو ضرراً مع مشقة الحقيقة في ذلك إذا لم يكن لما إلى ذلك ولا يحتاج إلى ذكر الاداءة ولا إلى ذكر ادائه العلة لأن ذكرها إنما يكون شرطاً في حن التكليف وكلامنا هو في حقيقة التكليف وبيان ماهيته **وذكر**

حسنا اوتينا هوانا حارج عن ذلك هذا هو ان حقيقته .
فاما حسن فمشتعل على عين
 اخبرنا في وجه حسن الاما ما بعد الخلق والوجه في حسن الاما الله
 هذه المخلوقات والمصنوعات لا تعود الى عينه وهو الحسن والنفوس
 على الخلق وكما دأب الى عقل الانسان والوجود مقترن في بديله العجز
 في حق من يجوز عليه الاسماع فكيف حال من لا يجوز عليه الاسماع فيكون لا
 من حقه اكمل ووقته في هذه حاله البع . وبما ينهما في وجه حسن التكليف
 والوجه في حقه هو تعريض الكلف الى المتأثر العظيمه والبرجات
 الرفيعة وهو الثواب الباقى الذي لا ينفك اعظم منه ولا يزل اعظمه
 ولهذا فانا علم ضروره ما يندبه استحقاق العقل عمل المشاغل العظيمه
 لاكتساب اليسير من المنافع فكيف لا يجوز بحله هذه الكايف هذه
 البقع العظيمه لا يساويه نفع ولا يقوم مقامه . لانا نقول لو كان الله
 تعالى مفعلا لخلق العالم والابتداء هذا التكليف كان قبل خلق العالم
 لم يكن مفعلا وبعد خلقه للعالم صار مفعلا وهذا ايهما التعريف
 ذاته تعالى وفيهم الفصل حق تعالى الله لخلق العالم ليعرض هو النفس
 لو كان يكون وحده ذلك العرض افضل من تركه فيكون الله تعالى مستمرا
 لخلق العالم وهذا بما لا ينفك عن الله تعالى فيبطل ان يقال ان خلقه للعالم
 وابتداء هذه الكايف اما هو من اجل التفضل والوجود . لانا نقول
 هذا انا فيه لو حين اما اولا ما يقعون بالاستحسان كما ان انتم به انما
 للاصناف لو لم يفعل له يستحق ما هو من لوانه من مدح والثناء فيكون ذلك
 فان الله تعالى لو لم يفعل الاحسان لم يستحق مدحا ولا ثناء كما كان يستحقه

لو فعل

لو فعله وان اردتم ما استحال انتم كما فعل فعله للتفضل ما قضا
 مما دأب مستحسنا بفعله للتفضل فمن اخطا لا نقول به فادلكم
 عليه . واما باننا فلا انما يكره ان يكون الله تعالى مستحسنا لخلق
 العالم والاعاذه لو كانت واعلته له تعرض يعود اليه فلما اذكار بعرض
 يعود الى غيره كاحسان والتفضل على غيره لو لم يذكر فبطل ما قالوا
الفائدة الثانية في كثر شرائط
التكليف . واعلم ان الشرايط المعينه في حسن التكليف منها ما يرجع
 الى الكلف ومنها ما يرجع الى الكلف ومنها ما يرجع الى الكلف في هذه
 اوجه هي مقبولة باعتبارها . الوجه الاول منها ما يرجع الى الكلف الحكيم
 وهي تلك . الاولى ان يكون معيا باصول النعم وهي خلق الحي وحمل خلقه
 وخلق شقوته وكما ان عمله وتكليفه من المسببات ونسب الادله .
 الثانية ان يكون تعالى مبرا للاخوة المانع عن تحصيل الافعال الكايف
 الثالثة ان يكون تعالى مبرا للخلل بتفصيل الاطوار وعلاها في الموضع
 لها كسنان شرحه بشبه الله . فلهذا من الله تعالى التكليف في قوله
 والتزول الا بعد كمال هذه الشرايط . **الوجه الثاني**
 ما يرجع الى تعاقل الكلف وحملها ارفع . الاول ان يكون الكلف قاطعا
 بانه اذا كان قاطعا امكه تحصيل ما كلف من فعل او كنه لان مكان
 كاجر لا يمكنه شيء من ذلك . الثاني ان يكون قاطعا بين العقل هو
 ملاك التكليف ومن كب الامانة . الثالث ان يكون مستهيبا للشئ الذي
 منع منه وبالفعل على الذي امر بفعله لان مقتول الكايف يحصل الكايف

ذكرناه من المستند ليحصل الاحتقاق. الرابعه ان يكون علمه بصفة
 الفعل الذي كلف بتفصيله من واجب او نهي وان يكون علمه بصفة
 الشيء ليكون متمكنا من تركه. **الوجه الثالث**
 ما يرجع الى الفعل المكلف وهو ثلاث اشياء. الاولى ان يكون
 الفعل في نفسه ممكن الحصول صحيح الوقوع لان التكليف بالقيام بفعل
 يستلزم الحكيم. الثانية ان يكون له صفة دائمة عكسه كمال واجب
 والمندوب فانما المباح فلا يمكن التكليف به اذ لا صفة له دائمة
 على حثه وتكون املا في استحقاق ما يستحق. الثالثة ان يكون الفعل
 شاقا من فعله وتركه يحصل الاحتقاق في فعل الواجب وتركه القبيح
 وهذه الشرايط متداخلة لتعلق بعضها ببعض فمما كملت وفصلت
 نحن من الله تعالى التكليف بالعبادة التي هي غاية الصلوة وغيرها من
 سائر الافعال والتروك. **الفاصل الثالث**
 في ثمة التكليف **واعلم** ان هذه التكليف بمبادئ الافعال والتروك هي
 استحقاق الثواب والعقاب وتوابعهما والكلام في صفاتها وكيفياتها
 التي مستوفيهما استقصاه في الفن الرابع من باب الوعيد هذا هو الكلام
 في التمهيد ونشرع الآن في شرح الفصول الثلاثة.

الفصل الاول في حث التكليف

من العلم مرحلة الكثرة وقد ذكرنا من قبل انها سبب ضلالة كثير
 من الفهم. فلذلك كذا الدلالة على حث هذه التكليف ثم ذكر اصولها
 في ذلك فذكر ثمان. **الباب الاول** في اقامة الدلالة على كونها

التكليف حسنا

التكليف حسنا وثلاثة هي الدلالة عليه. **التمهيد الاول**
 منها حليته وقبوله وقد ذكرنا ان الله تعالى جعل العلم بالافعال
 عن علمه في ثمة منها فانه تعالى في ذاته لا يقتضيه شيء من المكلفات بها
 استلزامه في مثله الحكم. فاذا افترضنا ان الامكان ثبت ان الله حكيم في
 افعاله لا يفعل شيئا من المباح فاذا اضطرر من حثه فعل من الافعال و
 على اخصا ما سان وجه المصلحة فيه كاحتمال الفصل بربوبه الى جهة
 القابضة وقبضا يكون حكمه وضحا سوا كان كليا او غير تكليف
 وسوا كان تكليفا كافرا او قهريا فانه مزبور الى جهة القابضة وهذا
 جواب مقنع لا يرد عليه في كل الاسكالات. **التمهيد الثاني**
 من حيث الفصل وفيه مسائل ثلثة.

المسألة الاولى اما نقول ليس يحلوا الحال في تكليف من علم مرحلة الكثرة
 اما ان يكون حسنا او قبيحا فان كان حسنا فهذا هو المتصور والغيب
 كان قبيحا فقبضه لا يحلوا اما ان يكون لاجل حكمه او لاجل كلفه ويجوز
 ان يكون قبيحا لاجل حكمه لا من. اما الاول لان خلقه خلقا كذا بالحيوان
 خاصه مع فضل الله عليه من الحياة والعقيدة والشهوة والعلم. وانما
 بالثاني فانه لو كلفه لم يطمع مضرة وهذا يبطل على ان المضرة ليست متعلقة
 بفعل الحلق. وان كان القبيح هو تكليفه فقبضه لا يحلوا اما ان يكون
 لاجل تعريضه او لعلمه بقوله او لاجل تعريضه مع علمه بعلمه بقوله
 اوله علم اوله علم ادلا امر عقل يكون وجهه في فهم تكليفه سواء ما ذكرنا
 ويجال ان يكون قبيحا لاجل تعريضه للمنافع لان مداه العقول بقبض
 حسن التعريض للمنافع العظيمة والبهجات الغالية. ويجال ايضا

ان يكون قبيحاً لعدم قبوله لأمري. اما اولاً فلن عدم قبوله من جهة
 وقيل التكليف والتعريض من جهة الله تعالى ولا يمكن ان يتوقف
 قبح فعل من جهة الله تعالى على امر متعلق بالغير لن قبح التعريض لوجه
 واقع عليه من جهة فاعله فلا يتوقف على امر متعلق بالغير. وأما
 ثانياً فلان وجه الفعل مما ان لفعل التعريض وعدم قبوله متأخر عن الفعل
 فلا يكون وجهاً في قبح التعريض. ومحال ان يكون قبحه لعله بعدم قبوله
 لأمري أيضاً. اما أولاً فلان القول شاهد بحسن التعريض المتأخر
 العظيمة ولو كان القول شرطاً في حسن التعريض لكان لا يحسن من كل
 حائل ان يحصل الى غيره الا بعد بطلان قبوله وظل هذا معلوم بالقرين
 من خلاف الفعل فانهم يعصون ما كونه متعلماً سوا قد رقبته اوله يقبل
 وأما ما يثبت فلان العلم مانع المعلوم كما ان عدم قبوله ليس موثقاً في حسن
 تعريضه. فكذا أيضاً العلم بعدم قبوله ليس موثقاً في حسن تعريضه
 ومحال ان يكون قبحه من اجل كونه عساً لان العس ما كان تارداً
 عن عرض مثله وهذا فيه عريان احبها استعماله على التعريض
 للنافع العظيمة اليه لا يساويها نفع ولا يقوم مقامها. وثانيهما
 انه لا يمتنع ان يكون في تكليفه مضالجه لغيره وان لم يقبله فكيف
 يقال مانع لا عرض فيه. ومحال ان يكون قبحه لاجل كونه ظلياً
 لان الظلم هو الضرر الخارج عن طلب منفعة او دفع مضرة او
 وهذا الضرر الذي هو ضرر العقاب انما وصل اليه من اجل استحقاقه
 ولا ظلم مع الاستحقاق فاذا بطلت هذه الاقسام كلها ان يكون حسناً
 في قبحه بطل ان يكون قبيحاً واذا بطل قبحه بطل حسنه وهذا

مؤيد

هو المطلوب. **المسألة الثانية** في كونه
 قبيحاً انما في المعنى المحرط والمغلوب وهو المكلف او من كان في الموضع
 في حسن التكليف. ونقد هذه المسألة هو ان الشرط بطلان ذكرها
 في مان وجه الحسن في التكليف بطلان ما عساه المكلف والكلف والفعل الكلف
 به حاصله في حق الكافر فاذا كانت هذه الشرط بطلان حاصله في حق الكافر
 وتكليفه كحصولها في حق المؤمن وتكليفه وحسب القصاص التكليف الكافر
 حكما وبطلان القصاص موافقة للضرورة لنا في حسن كلف المؤمن وهذه هي القصة
 لا كما تقول ان تكليف الكافر بالايان محال لتكليف المؤمن بالامان فان
 من علم من حاله الايمان فوقعه من جهة ممكن في هذا الحسن تكليفه ومن لم
 يعلم من حاله الايمان فوقعه من جهة محال. فلهذا اقيم تكليفه لا خلا
 المعلوم محال لا يتعلق به القدر مع التكليف به لما ذكرناه. لا كما تقول
 هذا فاسد لا فاقدر قرة يا قينا سبق ان خلاف معلومه تعالى يجب الوقوع
 بالامانة الى القدر وهذا كاف في حسن التكليف به فبطل قلم بكينه
 محال. وما يؤيد ذلك في هذا المسألة من وجه آخر فاما من تكليف
 المؤمن والكافر لا يملك اليهم مع اتفاقهما فيها ذكرناه من الوجه الثاني
 الى صي اصل في حسن التكليف وقدرتها شرعاً. **المسألة الثالثة**
 الذي يتوجه على اوجه تكليفه الاول ان يقول لو كان
 تكليف من المعلوم من حاله الكفر في حق لاجل كونه واستثائه عن الايمان
 لوجب ان يقال ان وجه الحسن في تكليف من المعلوم من حاله الايمان هو قبوله
 ولو كان الامر هكذا لزم ان يكون امتثال الله تعالى متوقفاً على فعل
 غيره فلا يحصل كونه تعالى متعلماً وهذا يؤدي الى الاستقلال بغيره الله تعالى

المسألة الثالثة

في كفايته الاية من جهة الغيب فلا يكون مستحقا للعبادة والكثرة
 بعينه ليست حاصلة لا بخاصات مشوبة بوقوفها على امر من جهة الغيب
 وهذا محال - فالقول بيقع هذا التكليف يكون محالا **الجدل الثاني**
 لو كان لا يحصل لا تكليف من جهة وطبع دون من كلفه ويقع لوجب ان
 يقطع يكون كماله لا بد من امكنه لا محالة اذ لا يحصل التكليف الا من
 من يؤمن ولو كان المؤمن هكذا لوجب ان يكون التكليف معزى بالمعنى
 ناسها ويقعها لعلها بآية في اخر غيبه يستبدل ما فعله بالثبوت والذبح
 ولا شك ان الاعراض تفعل المعاني يكون قبيحا فليس لا ان يكون التكليف
 محذوف في نفسه وفي غيبه القبول للتكليف والرد له على سوا وهذا هو
 نفيه **الجدل الثالث** لو وقع تكليف من المعاني من حاله الكفر لمع ما لا
 يتم هذا التكليف الا به وهذا يؤدي الى القول بيقع خلق القادة والفعل
 والسهو وقد تقرر في عقول القائلين بهذه الامور فيبطل القول بيقع
 هذا التكليف هذه المسائل كلها دالة على حسن تكليف من ومن لا يؤمن وقا
 مما ذكرنا من اولهم والانتقال عنها

الحج الثاني في ذكر الاسئلة التي

وردت فيها والانتقال عنها اعلم اهم وردت علينا اسئلة في تكليف الكافر
 فانه يكره ان يكون الكافر مكلفا فتارة يقولون بان هذا التكليف قال
 عن وجه الحسن وتارة يزعمون ان فيه وجه مع وجعلها انفعه

السؤال الاول قولهم ما لا تسلم

ان الكافر

ان الكافر مكلف بالايمان وينفع من وقوعه اصلا بل يقول ان التكليف انما يكون
 متاولا للكان الذي يعلم من حاله وقوع الايمان فاما من لا يعلم وقوع
 الايمان من جهة فان تكليفه والحال هذه منوع بكل حال • وبهذا
 ان التكليف من جهة الله تعالى اما هو تعريض للبدنات الغالية والمنازل
 الرفيعة وهذا انما يكون في حق من يعلم من حاله القبول فاما من لا يقبل
 فلا وجه لهذا التعريض فيجته فيبطل القول بكونه مكلفا وهذا هو الجواب
وجوابه وجهين اما اوله فلا بد من هذا دفع لما علم
 ضرورة من صاحب الشريعة فان العلم الضروري حاصل بان النبي صلى الله عليه وسلم
 عليه السلام امر جميع المكلفين بالايمان ونسب من لا يؤمن الى الكفر والفساد
 والكفر والتكليف والحقبة الوحيد وهذا لا يكون الا مع القول
 بكونه مكلفا واما ثانيا فاذا كان المنع بالتكليف الى الاعلم الذي
 ووضفناه فيما سبق وهو حاصل في حق الكافر كقولهم في حق المؤمن
 فكيف ينفع من كونه مكلفا **قوله** التكليف ما هو التعريض وهذا
 لا يكون الا فيمن يعلم من حاله القبول فاما من لا يقبل فلا • قلت
 هذا خطأ فان التعريض ليس الا الاعلم مع اكمال شرائط التكليف وهذا
 حاصل في حق الكافر لا محالة • فاما القبول والذبح فلهما خارج عن ذلك
 لا طريق جلا لا يخرج التكليف لما ذكرناه **السؤال الثاني**

في

هذا ما سلم ان الكافر مكلف كانعقمة فلا تسلم ان هذا التكليف حسن وجه
 هو من شرط حسن الكفر هو علم التكليف الحكم بانه فعل لما اذا علم انه
 لا يقبل فلا وجه بحسنه • ولهذا فان الواجب منا لا نحن منه تكليف
 تفعل من الاعمال الا اذا علم صحة قوله • فاما مع علمه فانه لا نحن •

وجواب ان هذا فاسد فانا قد ذكرنا من قبل ان هذا التعريف حسن ولا شرط فيه قوله ولا عدم قوله ولهذا فانه يحسن الواضعا فبهم الطعام الى الجائع مع غله مانه لا ياكله ونستحسن التعريف ذلك منه ويعود منه من جهة الاحسان ووردون العود في غير الاكل على الاكل دون المقدمه فكلنا ما نحن فيه فان الله قد عرّف هذا الكلف هذه الدنيا العظمه والمنادى الرقيقه. **واما** ان من سوا الامار لنفسه ولهذا فان الميسر لما ورد عليه الاستفهام كاحبه التوبع والفرج من جهة الله تعالى. يقول يا ابليس ما منعك ان تسجد فقال بحسبكم ان لا اسجد لبشر خلقته من ضالائي من جهل مشقوني ولم يقل ما كان ينبغي تكليف بالعبود من تحريك الامم لانه قد سبق في ذلك ان لا اسجد فلما احاب سنو الامار لنفسه دل على ان غله ليس شرطاً على الكلف وكان له في ذلك تحايه المعذرة واستعاط المحه عليه. **السؤال الثالث** هب انما سلمنا ان فيه وجها من وجوه الحسن وكذا لا سلم انه حال من وجوه القبح ولا كفي في كون اليه حساً حصول وجه من وجوه الحسن فيه بل لا ينبغي عن جميع جهات القبح. **وبيان** ان هذا الكلف قد حصل فيه وجه من فان الكلف قد تعرض لشمه العقوبة الابديه فكان طمأ وليس في عينه مقصود فلماذا كان عسا وطلب المغاير حال وقوعه فلماذا كان تكليفاً بما لا يطابق فلهذا الوجه كلها ما ضله في مثل هذا الكلف وكل واحد من الوجوه مكفي في حصول القبح فضلاً عن اجتماعها. **وجواب** اننا قد ذكرنا ان قصده لوجه الحسن وهو التعريض للبركات العارلية والو العظيم. **قلت** ان في هذا الكلف تعريض للعقوبة فلماذا كان طمأ

قلت

قلت ان هذه العقوبة ما كانت من اجل تكليفه وانما كانت لاستحقاقه لما نسب كثره واعراضه. **قلت** ان هذا الكلف لا عرض فيه ولهذا كان عسا. **قلت** هذا خطأ فان فيه التعريض الذي ذكرناه فبطل كونه عسا. لان العسا الذي لا عرض فيه. **قلت** ان هذا الكلف متعلق بالمال فلماذا كان تكليفاً بما لا يطابق. **قلت** ان هذا خطأ أيضاً فانا قد بينا ان خلاف معلوماً لله صحيح من جهة المقدرة فاذا بطلت هذه الوجوه لئلا اشترنا النهاية في هذا الكلف وجب لغرضه حسنه كما قلنا. **السؤال الرابع البش** انه نفي من الله تعالى عند كلفه كلفه بدمعة غلم ان عزم الكلف عليه كلف لا يقع تكليف به اذا علم انه كلفه هو بنفسه ووضع ان وقع ذلك انما كان من اجل هذه كونه مفسدة لشخص آخر. فاذا وقع في حرم تكليفه ضلح العجز فلان ساعى في حرم تكليفه ضلح في نفسه او لا وحين. **وجواب** من وجوه. **الوجه الاول** من هذا جواب الشيوخ وهو الفرق بينهما وذلك لان الممكن وهو الاقدار على وطأ طوافه لا يمكن في حرمه عند العقلا والمفسدة وهي ان يفعل لغيبق الممكن ما يقرب الى فعل القبح. لا شك ايضا في فهمه او هو ما كان بصورة الممكن حتى يراه. وما كان بصورة المفسدة معناه فاذا عرفت هذا. والله تعالى اذا كلف رداً في نفسه مع غله ما ينبغي كثر فان كلفه اياه ممكن محض من الخير والشر وليس فيه استفساد فلهذا اعترضنا به. بخلاف ما اذا كلف غير ممكن من كثر والامان فاذا كان يعلم انه اذا اضم اليه كلف به فان عزمه لا يمكن له. فان كلف

هذه
 ردي والى ان يكون مفسده لغز وفيه كفر عند تكليفه فلما كان نفي
 المشقة معناه خلاف الاول كالحققة فظهر الفرق بينهما هذا
 ما عول عليه الشيخ **الوجه الثاني** الجمع بينهما وهو ان
 يقول بحسن من الله تعالى تكليف ردي وان علم ان عمر الكفر عند كماله
 منه ان تكليفه وان كفر هو في نفسه **و** يوضح هذا ان الله تعالى لم
 يقصد بتكليف ردي الاستعداد لعدم وفيكون تكليفه قبيحا واما قصد
 منعقة ردي والمفضل عليه ما لا يرضى له وان كان تشبه عمر وعنه
 ولهذا حسن من الله تعالى خلق ابليس وان علم انه تشبه بجهل فلو كان
 لما لم يقصد بخلفه استفسادهم واما قصد الفصل في ابليس فله
 وتقرضه وقصده عند طرده سوا حساسه **و** قد استلنا تحقيق
 القول فيه فذا هو الكلام على هذا الفصل

الفصل الثاني في حصول السفيه

والاحرام لبعض المكلفين **اعلم** ان هذا الفصل قد اشتمل على صور قد
 وقع فيها خلاف بين الشيخ ونحن نذكر كل صورة منها ما يفرجها بحقيق
 الكلام فيها مشقة الله تعالى **الصورة الاولى** في
 سبه المومن الذي يعلم من كماله انه يكفر الوفي **الصورة الثانية** في
 البصيرين على جوانب هذه الصورة ومقتضاها **و** اما شيخ العبدان
 فمعونها وادعوا الاحرام فيمنعه حاله حراما على مذهبهم في الاصل
 واعتماد اعليهم وينبغي ان يرتفع حاله فان احترامه هو انفع له فان
 في احترامه سلامه عن الكفر وادعاه على الايمان فلما اوجبوا على

الله تعالى

الله تعالى احترامه **والحق** هو الاول ليركض من جهة نفسه كما حين
 تكليفه وان ظن من حاله الكفر فكذا الحق نفسه وان علم انه يكفر
 السبه احسان من جهة الله ويحصل من عباده كالا ما تكليف كما يجب
 القول بحسن فكلنا الكلام في السبه **الصورة الثانية** في
 وفي مفاكته للاول سبه الكافر الذي يعلم من كماله انه يوفي
 لوفي **هذه الصورة** اختلف فيها الشئان فذهب الشيخ ابو علي الى ان
 هذه السبه واحدة على الله تعالى **و** زعم ان مع السبه يحمل البغض
 بالتكليف **و** ان احترام من احترم كماله وهم على ضمة الكفر

اما نحن لما كان المعلوم من حاله انهم لو بقوا لم يحصل منهم ايمان فاما
 لو لم يحصلوا الايمان من جهتهم وحسب تقسيم لا يحال **و** ذهب الشيخ ابو
 الى ان هذه السبه عين واجبة لاهرين اما اوله فلان هذه السبه
 احسان من جهة الله فلا وجه لهما **و** اما ما ينافي له من رغب الاحترام
 في الصورة الاولى موافقة الشيخ الى على ذلك فكلنا الكلام في هذه
 الصورة لاهب السبه ايضا فاما متعلق الاحترام والسبه **و** نحن

بما صور متعلق بالتكليف بوجهها **الصورة الثالثة** في
 وهي ان الله تعالى اذا علم انه كف ردي في هذا اليوم **و** كثر فان

كلمته في يوم آخر اطاع **و** آمن قبل عن تكليفه في اليوم الذي بعض فيه او
 بحركته **ف** فعل اختلف لشيخ في هذه الصورة فانما السبج ابو هاشم
 كلامه فيها مختلف فمرة قال بان يجوز مرة قال بان لا يجوز **و** حكاه
 السبج ابو عبد الله النوفسي في هذه المسألة **و** اما الشيخ ابو عبد الله فقال
 ان تكليفه في اليوم الذي بعض فيه لا يجوز وقال انه سور على المكلف

الصوره الثانيه

الصوره الثالثه

لا يجوز على الله • وأما ما فيه القضاء فنقل القول في ذلك وقال أن كان مقدر
 الثواب المستحق على التكليف في اليومين على سائر من زيادة ولا نقصان
 محب تكليفه بالعقل الذي يطلع فيه ولا يجوز فلكل • وإن كان مقدر
 الثواب المستحق على التكليف في اليومين بحسب حاله في البداية والنقصان
 حال تكليفه في اليوم الذي يطلع فيه إذا كان ثوابه دايع اليوم
الأخر • الصورة الرابعة إذا علم الله
 أنه إذا كلف ردا فعلمه الأفعال فإنه يكفر ويعطي وإن كلفه فعلا آخر
 فإنه يؤمن ويطلع قبل عن تكليفه العقل الذي يطلع فيه ولا يجوز • وقول
 هذه الصورة كالصورة التي قبلها من غير فرق ولا اختلاف فيها في
 على ما قررنا في اختلاف اليمين واليمين ما ذكره فإليه القضاء فيمنه
 الوفاء لأنه إذا كان في تكليفه ما أحدا لفعلين يزيد ثوابه على تكليفه
 بالفعل الآخر فعين مستع أن نحن تكليفه بالفعل الذي يكفر فيه دون الفعل
 الذي يطلع فيه لأنه قد خصل في أحدا لفعلين يزيد فائدة لا تقوم غيرهما
 فيها فإنا إذا أوجب الفعلين معا وجب تكليفه بالفعل الذي يطلع
 لأحدهما • **الصورة الخامسة إذا علم الله**
 من حال بعض المكلفين أنه كلف بمسألة شاذية لغيره في حق الشكوك
 الخمس فادفع الشكوك على قبح هذا التكليف • ونحنا أن ما هذا حاله يكون
 مقسبة كما إذا كان المعلوم أنه كلف ردا كره عزروا لو كلفه ردا
 لم يكن فرق كما أن هذا التكليف يكون قبيحا فلهذا ما ذكرناه • وهذا فيه
 نظر قد سبق تقريره فان ما هذا حاله من كلفه بحسب حاله • قوله

أن هذا بصورة المقسبة • فلهذا قلنا أنه يقع • قلنا إن حقيقة
 المقسبة هو ألا يكون له غرض في اتخاذ ذلك العقل وأدائه إلا الاستعانة
 بقدر هذا يقع على كمال • فأما إذا كان عرض آخر مستقل لم يكن
 من المقسبة في نفسه فلهذا ذكرنا أنه لا مانع من التكليف بهذا العقل
 الذي ذكرناه • وإن كان المعلوم أنه بعض فيه • **الصورة السادسة**
 إذا كان هاهنا فعلا • والقليل المستحق على كل واحد منهما قد
 وأحد من غير زيادة في أحدهما ولا نقصان وكان المعلوم أن العاقل لو كلف
 أحدهما لامن وإطاع وكلف بالفعل الآخر كره وعصى فليس في هذا إلا
 أحدهما • أما أن كلف العاقل هذين الفعلين جميعا وأما أن يكلف
 الفعل أنه يعلم أنه يطلع فيه ولا كلف الفعل الذي يطلع فيه وهذا إنما
 لما ذكرناه في التكليف بمسألة شاذية • فلهذا قضينا بغير هذا دون ذلك
 لظهور الفرق بينهما فقد عرفت بما ذكرناه تفصيل القول في هذه
 الصورة وما يقع منها وما لا يقع وما لم يذكر فيها فوجب الحقيقة
 واجع اليها من أجل ما ذكرناه هاهنا أمكنه الوقوف على حقيقة القول
 في غيره • **الفصل الثالث في الأوامر**
السادس من جهة الله تعالى • نقل إذا كان في الأمر واسع والمسا
 فيها كثير • وقد وعدنا الأوامر في كتابنا هذا الأوامر على خصوص الأوامر
 الألهية والأفعال الحكيم • لأن الكلام في غير ما خرجنا عن معضد
 ما الذي يزيد ذكره مشتمل على مجيب ومسايل ثلاث • **أما الأولى**
 فنذكر فيه أقوال الناس في الأوامر ثم نطرحها فلهذا أن يجرى

الصورة السابعة

البحث الأول في حكاية اقاويل الفرق اعلم ان
 الجمل وجه من هذه الآلهة المتشابهة بالحيوانات صائبا للغة
 بأقوال من جديها بأجله • فذهب الملاحذه الى ان الآلهة كلها فيجب
 ولا يعلو الحسن على حال من قوتها للطباع ومخالفاتها لقلها قالوا جعله المفا
 اعتقدوا الهين اخذها يفعل الاله والآخر يفعل الله لا عتاجهم ان الله
 الواحد يفعل الضيق • وذهب الميزرة الى ان الاعيان في حياها
 بحال فاعلمها فكان واقفا من جهة الله تعالى في حيز من كل حال على وجه
 وقع لانه تعالى لا يفعل في حيزه فتح ولا حيز في افعاله كلها بل يفعل ما يشاء
 لانها ملك وزين • وذهب بعض الملاحذه الى ان وجه حياها هو الا
 شتيقاق ولا وجه حياها الاله ولما اذا ما يقع من الآلهة في الاطفال
 والبهائم ومن لا يفعل الاستحقاق في حقهم فتم بفضهم ما كانت في حال
 اخر عن وجه حياها وهو لا وهم بعد قليل من ملاحذه • اليوم المتكبر
 للعباد في الآخرة • ومنهم من كان المحسوس وقال انها لا تتركها على كل
 واكثر من يقول بالساحية هذه الهياكل هم المصورون للعباد الآلهة
 على صمات به الشريعة من ملاحذه السوءه والباطنية • وأما
 الكثير فيم يكنهم القول من اهل الهياكل لانهم بالاسلام ونسبهم
 فذهبت حكاية اقاويل الفرق **البحث الثاني في بطلان**
 مقالهم والمعتقد في بطلانها استكون على تفصيل **المسلك الاول**
 منها من حيث الاحمال وتقريره هو ان هذه الآلهة من علم الافعال وقوتها
 فيما سبق ان الاعيان في التقييد والتعسين • ليس الا ما لوجهه المرفع
 عليها الافعال فتمت وقفت على وجهه فمفعول كالمعلم والجد والكذب ونها

دق

كأوجه فيمن كانا لافان والمكر والاصناف ونيزدك من الوجه
 من اوقال وقفت ولا تعنى في وقوتها هذه الوجهة على دور في
 وقد قيل ناذك مادله بهه ولا وجهه لتكريره واذا كان الامر محاصفا
 فقد بطل كلام هذه الفرق في اسناد قوتها ومنها الى هذه الوجهة
 زعموا فذا استكمل على لا يحسن تفريقهم دون اقول •
المسلك الثاني في حيز الفصل
 فان يفرق على كل واحد من هذه الفرق كالأما يفضله • فتقول
 اما الملاحذه فقد سبق لزيد عليهم في فساد مقالهم في التوحيد وكذا
 ان القتلا يعلم بالضرورة استحقاق محمل هذه المشاق والآلهة
 حيا للرفع ودفع الضرر ومحمد هذا وان كان هو مكابره وعاد •
 واما المحسوس فقد مضى الكلام عليهم ايضا واوردنا عليهم الزامات
 شبهة في القول بان التعسين والتقييد بالشرع • واما الملاحذه
 الذين قالوا به لا وجه حياها الا الاستحقاق فخطا • فقد اخطا
 وافي الحصر فاما كما تعلم بالفضل كون الاستحقاق ومخا وحسن الامانة فكل
 ايضا تعلم ان طلب النفع ووجع الضرر ومخا وحسن الايام • وأما ان
 هو لا لا يذهبون الى ان الاله لا يحسن من جهة القتلا الا لما ذكره من
 الاستحقاق فانا تعلم بالضرورة من خال القتلا لا تعلمه الا من اجل
 النفع ووجع الضرر فلعلهم يعتقدون ذلك في حق الله تعالى وهو باطل
 ايضا كما شققت من بعد شبهة الله تعالى • واما ان كان المكروه لا يلهي
 الاطفال والبهائم فهو مكابره فلا وجه للكلام فيهم فيه • وأما من قال
 بالهياكل حكم وهذا لا مستند له فهو مقالة المتكبرين للعباد ونها

الكلام على منكره ونبتل مذاهم بعون الله تعالى. وهذا الذي
 اذبحنا من بعد الباب وفتوح الآن في ذكر المنايل.
المسئلة الاولى في ان الوجوه التي تختص
 الاله من الله تعالى لا تخلو. **الاجابة** ما هذا المعنى الذي لا يخلو
 الا له الذي لا يكون فعله على حقه العادة لا من الله تعالى الى
 الالوه ثلثه. **ولما** الاله الذي لا يكون فعله على حقه العادة
 بحده عن العاصية في النار فان هذا الاله مرجحه الله تعالى وهو
 لانه في الحكم كانه مرجحه اليه. **وليس** طمأ من حجه الله تعالى ولا
 فيه وجه من وجوه الحق فلهذا وقع الاعتراض به. **الوجه الاول**
 ان يكون مفعول لا على حقة الاستحقاق وما يفعل من الاله مرجحه الله على
 الاستحقاق فلهذا ثلثان. **الحالة الاولى** ان يكون حاصله في الدنيا
 وهذه الخواص في الجود على المصير. **ويجوز** ما يحصل ما كلفه الله تعالى
 من الاله والمصاب فانه يجوز ان يكون حاصله لم على حقة العقوبة
 لاستحقاقها هذا على قول ابو علي. **وقد** منع منه ابو هاشم وقال ان
 يزولها هم اما هو على حقة الامتنان والبلوى ولا يمكن ان يكون مع
 مع نفا التكليف. **والحق** ما قاله ابو علي. **وقد** اشار اليه الشيخ.
 لغوا ولا يزال الله كثر انصبه بما صنعوا فاعده او فعل في ما من
 وعين ذلك من الايات التي على تعجيل بعض العقوبة لم في الدنيا بكم
 وعصايتهم. **الحالة الثانية** ان يكون حاصله في الآخرة
 وهذا الخواص في العقوبة ما كلفه الله تعالى من الاستحقاق في الآخرة. **الوجه الثاني**
 في حلال الاله من الله تعالى من اجل الاعتراض والاستحقاق للحاق

وهذا يكون

وهذا لا يكون الا في الدنيا لانه لا يفعل من اجل التكليف والمقتضى
 هذا الاعتراض واستحقاق العوض فما هو على حقة السعة لصرح عن كونه
 طمأ واما جعل الفضل هو الاعتراض لانه اذا كان فيه وجه احسان وفي
 طمأ ووجه القول ووجوبه ونما يحكي في كتب المتكلمين انه مفعول للامر
 جميعا على العوض والاعتراض والاولى هذا الحضر الذي ذكرناه.
 لان للاعتراض من وجه على العوض من اجل كونه لطفا كما حققناه.
الوجه الثالث
 التعريف للامر في الدنيا والامر في الآخرة والامر في الآخرة
 يمكن الاسد امثلهما وهذا كما قوله في الاله مشاق التكليف فانه
 قد تقرر في العقول انه لا فرق بين امر الله تعالى والامر المشاق فاما
 حسن من الله تعالى امر الله تعالى المشاق لما ذكرناه حسن منه ايضا الامر المشاق
 للتعريف ايضا فانه من الوجوه التي يحسن من الله تعالى الاله لا حقا.
المسئلة الثانية في كمال الوجوه
 لانه بعد فعل الاله لا حقا من حجه الله. **الاجابة** في ان الله تعالى
 في بعض الوجوه فيقال ان الله تعالى يفعل الاله لا حقا وليس الامر كذلك
 وحله ما شئت من الامر في من ذلك وجوه اربعة. **الوجه الاول**
 نعم عباد ان الاله مرجحه الله تعالى من اجل الاعتراض واما جعل
 في الامر من الاعتراض والاستحقاق الكلف في حقه من غير حكاية الى حوض
 عوض في مقابلته وهذا افسه فاننا نقول هذا الاله الذي فرضه
 مصالحه واعتباطه لا يخلو حاله اما ان يكون نانا لا يكلف او غير مكلف فان

كان ترد له بعد مكلف كان طمأ اذا لا يقع فيه ولا دفع ضربه لمن نذره
 والماله العبد لا يمل مصالحه غيره يكون طمأ لا يحال له • وان كان اذ
 المكلف كان نصفه الظلم ايضا اذا لا يقع فيه ولا دفع ضربه وهذه هي
 حقيقة الظلم • لا يقال ملا كان الثواب المستحق في مقابلة فعل القوا
 ودرك المشقات كما فيا في حسن هذا الاثر من غير حاجة الى العوض لان
 المستوجب هو المحل وحده الاثر من المنع ومناقع الثواب كما فيه ود
 لانا نقول هذا فاسب فان تلك المنافع انما هي مستحققة في مقابلة مشاق
 التكليف في الدرك والاقبال في حصة الاثر حاله عن يقع نقابلها
 فهذا وجب لا يحلوا عن يقع هو العوض • هذا المحض ما غل عليه المعتزلة
 في مذهب عباد • **الوجه الثاني** • رد عما يوجب قول له
 قديم ان الاياله من من الله تعالى لاجل العوض من غير حاجة الى الاصل
 وكان ما ذهب الى ان العوض ح اية والله لا يجوز قتله اسد انا لا يجوز
 المقالة • وذهب اخيرا الى موافقة قول الشيوخ من انه لا يحسن
 الاياله لما كان العوض فكل • والله لا يبي من الاحتاد فيه ويدل على
 بطلان قوله الاول هو ان هذه المنافع المستحق على الاثر يمكن اسدا
 بها ومثلها فالاياله يكون عسا لا فاية فيه ولا شبهه
 هذا ما وقع الثواب فانه لا يجوز الابتداء بشيئا من لا بد من الاياله مشاق
 هذه الكاليف لصل اصالها • ولا شبهه هذا ما اذا كان فيه
 فانه اذا كان فيه مصالحه والطلب وجب فعل لا يستلج فظهر بها
 حقا انه لا بد في فعل الا لم من مراعاة الاثر من حيثها فخرج بالحق
 عن كونه طمأ والمضامى عن كون عسا فلهذا انتهى كلام الشيوخ •

الوجه

الوجه الثالث في ما يلتبس الخ ل

في ان الله تعالى هل يجوز ان يخلو لالم مكان دفع الضرر وهذا لا يقع
 فيه خلاف بين الشيوخ في فتاواه بخلاف القولين الاولين كما
 ذكرناه • واحتجوا بفتاوه هذا القول بان الضرر الذي لا يخلوا كما
 اما ان يكون من حصة الله تعالى او من حصة غيره فان كان من حصة الله
 تعالى فلا يخلوا كما له اما ان يكون من حصة او من حصة فان كان من حصة
 وجب فعله ولا سبيل لبلد دفعه وان كان من حصة وجب تركه لغيره
 ولا حرج لالم لاجل الله تعالى لا يفعل شيئا • وان كان من حصة
 غيره الله فلا يخلوا كما له اما ان يكون من حصة مكلف او غير مكلف فان كان
 من حصة غير مكلف فان كان مصالحه فلا يجوز دفعه وان كان من حصة
 وجب منعه ما لا يحل وكذا من غير حاجة الى ان يفعل الما من اجل دفعه
 وان كان من حصة مكلف فان كان مصالحه فلا يجوز دفعه وهو
 المصلحة وان كان من حصة وجب منعه ما لم يعدد والرجل له من غير حاجة
 الى ان يفعل ليدفعه فثبت بما ذكرنا انه لا يجوز ان يفعل الاثر من حصة
 الله تعالى لاجل دفع الضرر • **الوجه الرابع في ما يلتبس الخ ل**
 فيقال اذا كان الله تعالى في الضرر عليه بصرف من لغو الجزالة
 والعطايا العظيمة كما للقدرة والعقل والشهوة والحياة وغير ذلك
 من النعم التي لا يحصى غده واحصاؤه فلا بد ان يحصل من الاثر
 والساكن من اجل ذلك كما كان في حق الوالد مع ولده فانه يحسن شيئا من
 يكلفه شيئا من المشاق لاجل ما سبق من نعمه عليه فاذا اخذ ذلك في حق

الوالد مع ولده فلا يفرق بين حق الله وأولي وأولاد الله لأن نعمة الوالد على ولده
 هي من نعمة الله • وهذا فاسد • فإن من اعلم على غيره من ملكه استخداه
 على وجه لا يترك على المنعم عليه فإنه يقع منه تكليف بالأعمال الشا
 لأجل النعمة لنا لينة ولهذا فإن أحد الوالد قد دفع إلى الإنسان النعمات
 من أحد صوره وتكليفه الأعمال الشاقة فإن الصالحات يتقنون ذلك منه
 فأما ما نذكره في حديث الوالد مع ولده فيقول كلاً منا ما هو أحسن عنه
 فأن قد ذكرنا أنه يقع تكليف الأعمال الشاقة من أجل النعمة لنا
 مع إمكان العمل الشاق • والوالد لا يتكلم به أن يحصل العقل شاقاً
 فهذا أحسن منه الاستدلال بحال مثلنا فإن الله يمكنه أن يفعل العقل
 غير شاق على العباد • فلما جعلنا شاقاً وجب أن يكون في مقابلتها
 ما يحسن من المنافع فبطل أن يقال إن الله يولها شيء من هذه المنافع
 لأجل شوائب نوره وسبباً لهذا مريد نصير في استحقاق الثواب لها
 من باب الوعيد بشيء الله •

المسألة الثالثة في كيفية الإيلاء

من رحم الله تعالى **اعلم** أنما يفعل الله تعالى من الإيلاء ومنزله
 للكلبيين وغيرهم لا يحتاج إلى أن لها بهم إلى عباد رضاهم من كرات
 مستحقه أو غير مستحقه • أما ما كان منها مستحقاً للمعان إلى أحكام
 في الحجة والعقوبات المعجلة في الدنيا للكرامات والمساكين • وكذلك
 في أنه لا يحتاج إلى اعتبار رضاهم في أن لها بهم • وأما ما كان
 ليس مستحقاً لرحمة الله من الإيلاء من أجل الغرض والاعتبار

وهو ما سئل

وهو ما يفعل من الإيلاء المشاق لأجل التعريض للثواب فإن الله تعالى
 لمعنه كرمه وعظم إحسانه أما نحن منه أنزال الإيلاء من غير رضاه
 في حقنا لا من أمله أو لا فائدة لا يفرق بين الإيلاء من الله لوجه الغرض فقط
 كما حقت له على أي على بل لا بد من طريقتين من الاعتبار مضمومة إلى الغرض
 لما ذكرناه فيما سبق • وأما ما بينا فلأن الغرض المشيق على الله تعالى
 لا بد وأن سأل في مقابلة مبلغاً عظيماً لا تفاوت العقلاء في اعتبار الإيلاء
 لأجله • وهذا أن الوضمان لا يحصلان إلا في حق الله تعالى • فهذا أحسن
 من رحمته من غير اعتبار الرضا • **نعم** • هل يفرق من رحمته الوالد من
 الله عز وجل من غير اعتبار رضاه وفيه خلاف بين المتكلمين فالذي ذهب
 إليه الشيخ أبو علي أنه لا يفرق إلا بالرضا من المؤمنين وإن بلغ
 مبلغاً عظيماً سواء كان في دفع أو دفع شيء فلا بد من الرضا • النقص
 وذهب الشيخ أبو هاشم إلى أن الإيلاء من غير رضا إذا كان المنفع
 ودفع الضرر بلعاً مبلغاً عظيماً • فأما إذا استعمل هذا المنفع للمؤمن
 وقال أبو علي أن حسن مثل هذا إنما يعلم من جهة الشرع • فأما العبد
 فلا • فأما الكلام في الغرض فتشترط فيه بأبائهم ونذكر كل ما
 وما يتعلق بمخاطبة القول فيه بشيء الله •

القول فيما سئل عن الله تعالى

وعن ما سئل • وهو القول بأن الاستبطاء مع الفعل وأن العقوبة
 موجبة لمقدومه • وبطل الحوض في المقصود فلا يفتقر إلى كذا في الثواب
 العقوبة وكيف تأنى في الفعل • فقوله ذهب إليه الزيدية ومخالفوه

المعتزلة الى ان القدر ليس موجبة لمقدور بمعنى انه حال ما يفضله
 الانسان العقل ممكن الا يفضله واحدا صالحا للضدين بمعنى انه حال ما
 ان تحرك سنة ممكن ان يتحرك بغيره • وحال ما يمكنه فعل الحركة يمكنه
 فعل ضد ما من الشكون هذا المذهب المحققين من المعتزلة • واما المعتزلة
 فاعلموا محققون على القول بان صدور الافعال من جهة القدر اما
 هو لا يحب الضروي كهي العقل والمشي من ساهن بالذول ولا
 يختلفون في ذلك لكن اختلفوا في كيفية الاحباب والصلاحية في حق
 القدر وحلة مذاهم ثلث • المذهب الاول قول متقدميهم
 وهو ان القدر موجبة لمقدور لانه لا يمكن ان يكون عينا محال
 واحدا عين سالحة للضدين • بمعنى ان كل مقدور قدور وان ما يضل
 لاحاد الحركة لا يضل لاحاد الشكون • المذهب الثاني قول متأخريهم
 كابي كريمة الغزالي وصاحب النهاية وهو ان القدر سالحة للضدين
 وان الاحباب مضاف الى الداعي فيرتفع ان عند حصول الداعي
 بحسب وجود العقل لا محالة • وقيل بوجود الداعي مستحيل وجوده
واعلم ان الفرق بين هذا وبين الذي احتجنا به وحكمتنا من السبع
 الى العشرين في مسائله المحلوق شفع من وجهين • اجهل ان القدر وان
 كانت صحيحة للفعل في المؤثر في موجه عندنا وضد هم ان الموجود
 مضاف الى قدر الله تعالى • وما ينبغي ان الداعي عندنا بحسب عند الفعل
 لانه شرط فيه • وعندهم ان العقل اما يجب عنده الداعي لانه الله
 تعالى اجري العقادة بحسب الفعل عنده وليس شرط فيه فارقا •
 المذهب الثالث وهو ان القدر سالحة لاحاد الصدين موصية لمقدور

حلا اما لا يحب وجوب مقدور وكذا الاعتدال حصول الاداة الحادثة في
 لم يحصل الاداة المرجحة استحالي وجوب الفعل وهذا هو الحق عن عبد
 الملك الحوي وبني استحق الاسعرا في فن المحصل قولهم في كيفية
 القدر فحصل حديث من مجموع ما ذكرناه اعم منقول على القول بان
 وان اختلفوا في كيفية كماله عندهم فاذا تم هذا قلناه فلذلك بطلا
 مع التمسك بما اجعلوا عليه من القول بالاحباب • ثم ذكر شبههم
 في ان فسادك •
الفصل الاول في اقسام
 النبالة على بطلان قولهم بالاحباب في القدر والمقتصد فيه
 منك • **المسئلة الاولى** هون القول بان القدر موجبة
 لمقدور ودعى الى التكليف ما لا يطاق والتكليف ما لا يطاق محال •
 فالقول بان الاحباب في القدر محال • واما قلنا ان القول بان القدر
 موصية لمقدور ودعى الى التكليف ما لا يطاق فسادا طاهر لانه اذا كانت
 موصية للمقدور فبحسب حصلت وجوب حصول المقدور ومتى حصل ذلك
 استحال وجود المقدور وقد قلنا قطعا ان الكافر مكلف بالايمان في حال
 كفره • فلو كانت قدر الايمان موجوده فانه كان الايمان موجودا امينة
 فلا يوجب ذلك عليه القدر عنه فلان كان تكليفه بالايمان تكلفا
 ما لا قدر له ملكه ولا يطيقه وهذا هو مقصودنا • واما قلنا ان
 التكليف ما لا يطاق محال فلا مؤثر • اما اولنا فلان تعلم بالضرورة
 استحالة تكليفه لا محال سقط المصنف على هذه الصواب وتكليف الراس الطير
 ويعلم بالضرورة ان طلب مثل هذا الامرية بعد سماعها عبدا لعقل والله

يتعالى عن ذلك • وأما ثانياً فلأن التكليف بالشيء لا بد من كون معقولاً في نفسه متصوراً متبرراً أو المحال لا يمكن أن يفعل ولا يمكن تصوره فاستحال وقوع التكليف به ولهذا فإن العقل لا يقرون من أن يقول إلا لغيره هات السامعين أن يقول هات الكون وهو أوردية ونفخون بفعله إذا طلب السامع ولا يتصور إذا طلب الكون ولا وجه لذلك إلا لا طلب ما لا يطاق ولا يتصور وجوده منه • وأما ثالثاً فلو كان الأمر الكاثر بالآيمان مع استحالة شئ منه لحاد من الحوادث بالفيهم والفهم والوجود وكما تكليفها بالعبادات وأدخال الرسل إليها واستعماله ذلك معلومة بالضرورة فلا يحتاج فيها إلى الطلب • **المسلك الثاني** الداعي وتقريره هو أن الكافر في تكليفه الآيمان كالمحال العكس وقديس أن تكليف الفاجر محال يجب أن يكون تكليف الكافر بالآيمان مثله في ذلك محالاً • وأما قلنا أن تكليف الكافر بالآيمان مثل تكليف الفاجر فلا يحتاج إلى في عدمه القيد على الآيمان ولا وجه لما مله الا في ذلك • وأما قلنا أن تكليف العاجر محال • فله من أما أولاً فإنه لا خلاف بيننا وبين من قال قلنا في هذه المسألة في أن تكليف الفاجر بالآيمان يصح إذا قدر له عليه • وأما ثانياً فلأن استعماله ذلك معلومه بالضرورة فلا يحتاج فيه إلى إيراد الدلالة فيلزم ما ذكرناه الأيسر كون الكافر مكلفاً بالآيمان لما ذكرناه لا يقال أن من الكافر والفاجر قراً من وجوه تلك • أما أولاً فلأن كل ما يمكن من تخصيص الآيمان ويصح وجوده عنه والفاجر لا يمكنه ذلك • وجه من الوجوه • وأما ثانياً فلأن الكافر لو شاء الأمر خلاف الفاجر فإنه لا يعمل منه وجود الآيمان سواء شاء أو لم يشأ • وأما ثالثاً فلأن

الكافر

الكافر مطلق على يتصور منه وجود الآيمان والعجز منوع لتقبل وجود الآيمان وإذا كانت هذه الفروق ممكنة بين الفاجر والكافر استحالة أن يقال أنهما مثلاً مع افتراضهما في هذه الوجوه • لأن العقل لا لا يفرق بينهما في جميع الوجوه حتى لا يعمل افتراضهما في وجه واحد • وهذا فاسد • وأما بعد افتراضهما في وجه واحد وهو عدم القدرة على الآيمان وهذا الوجه للخصم من تسليمه والاكاذيب الكاذب مكانة وغشاد وفيه حصول غرض من التسوية بينهما فيما ذكرناه •

المسلك الثالث الاستدلال

بالسمع وقد قرنا فيما سلف أن الاستدلال بالسمع كاهذه المسألة واستأصافه من جهة المظن دون الالتزام وبذلك من المشرع قوله تعالى • كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون • وهذه الاستدلال بهذه الآية هو أن القيد لو كانت موجبة للمعتقد كما ينبغي كان يلزم أن يكون الله حالاً للكفر في الكفار • وهذا يقتضي معنى الدين فيبطله ويبيانه من وجه محمد • أو لها هو أن الله تعالى لو كان حالاً للكفر فيهم كما قالوا لما حاد أن يقول كيف تكفرون بالله على سبيل التفرغ والتوبيع والتكلم بهم والسمع من صميمهم وهو من قوله كما لا يجوز أن يقول كيف تسودون وكيف سمع وكيف تصبون وكيف تسقون وقد امرت على كسر كما أن مثل هذا يعيب من المنهج والجماعة فيمكن إنبه على مقاتلهم • وما فيها أن الله تعالى خلقهم للثبات على دينهم وغفل الكفر والضلال والشقاوة بنواضيتهم

واذا كان الامر هكذا فماذا يصح فكيف يصح وزعم النوح والقاري لم
على نقل الكفر. وكيف يلاعنون عليه وهو قتله وان قدرته
والله ان الاله اما سبق من اجل الزمان المحنة على العباد وان كان
الامر هكذا فكيف يلق بالحكيم ان يقول كيف تكفرون. ويقول
وما منع الناس ان يؤمنوا الله يقول فالكلم لا يؤمنون. ثم يقول فالكلم
عن الكثرة مغرضين. وهو طلق للكفر والمع والاعراض فيهم
ومثل هذا لا يصدر عن حكيم ولو صدر مثل هذا عن اعداء النعمة
وهي بغتة. وما بها ان الله ما ذكر قوله كيف تكفرون
بالله. لا يخل ما كذب الجحش على العباد والمبالغة في الزعماء لو كان
الامر كما زعموا لما منع ذلك. ويأيد ان للعبد ان يقول ساعدني الله
وقلم بالاحكام انه عرض حق عن الايمان عارضان. العارض الذي
موجب للكفر وما منع عن وجود الايمان فلا يمكن ولا يستطيع خلافه
اصلا وذلك امور متباينة. اما اولها فلا يك عت موجد الكفر
واما لا يقبل على مخالفته عليك ولا على قلبك حملا. واما ثانيا فلا يك
اصوت عن وجود الكفر فيه وليس عليه عليه على مخالفته حرك ولا على قلبه
كبريا. واما ثالثا فلا يك انك بين الكفر وادراك موجه لا يمكن
واما رابعا ولا يك ملقت في الكفر وانا لا اقدر على اذله فلك
ودفعه على. واما خامسا فلا يك ملقت في ذلك لاصح الا للكفر
واما سادسا على الايمان. واما سادسا فلا يك ملقت في اذله حانة
للكفر فلكلها مما لغتها. واما سابعا فلا يك رتب الكفر عن وضوئه
يله. واما ثامنا فلا يك سلطت على قلبه الطبع والحكم والدين والعشا

وكانه

وهذه كلها موجبة للكفر وما لعه عن وجود الايمان. العارض الذي
هو انك لما ملقت في هذه الاسباب المتباينة الموجبة لوجود الكفر والمبالغة
عن وجود الايمان سلطت على امور متباينة هي المعتبرة في وجود الامور
وهي تقاض هذه الامور المتباينة. فقد حصل لعبد الايمان من جهة
متباينة موجبة للكفر وما نفعه عن الايمان. ومتباينة معتبرة في حصول
الايمان هي معتبرة على فضايل العوارض من جهة غرضها كلها
حاصلة في حق واحد منها كاف فضلا عن حصول مجموعها فكيف
يخش قبيح والمخالفة على الايمان مع قيام هذه العوارض لما نفعه
فادن على من هم معكس الامر وبصان لم يحج الله وما الله بحجة
عليهم. وما نسها ان الآية اما وريدت ليعلموا انهم وقوا على
الكفر مع عظم النعمة بالحياة وتلويها كل اية. فقال تعالى
كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وعلى قول اهل الكفر
ومن قال ما يحب المبتدئ انه لا نعمة لله على الكفار اصلا لانه لا نعمة الله
ولا نعمة الدنيا. اما نعمة الله فظاهر فان الله تعالى لم يخلف
فبذل الايمان الموجبة له. واما نعمة الدنيا فلان هذه النعمة
الواصلة الى الكفار في حيث ما عبد الله لم من العقوبة المستمرة
والعذاب الابدي. ثم قدر الى غيره حسبا سموا فان طاهر وان
كان مسيما للدين ونعمة نعمة لكن لم يكن كان باطنه ملكا قاتلا
فان احدا من العقول لا يبعد نعمة لا تضاهي الى هلاك نفسه. ومعا
ان العقوبة المستمرة في الآخرة اعظم ضررا من ذلك التمس فلزم على
هذا الامور لله نعمة فكيف يجوز ان من عليه من النعمة العظيمة

والحال ما ذكرناه • **والغيب** **والشبه** ^{الوطيد}
 الغيب حيث ان كلف ما لا يطيق ^{الوطيد} وقال
 ان كلفه لا يعقل ولا يمكن تصوره في الدهر ومع ذلك قال بان العقل
 واجب الحصول لقدرته الله عند الباعية • ولا شك ان كلف ما لا يطيق
 لان على من قال بان العقل موجد بقدرته الله تعالى • ومضاف اليها
 وفي قول من قال بوجوب حصول العقل عن القدرة • انه يستحيل انعكاسه
 عليها سواء كان الوجوب مضافا الى القدرة وحده او الى الباعية
 معها لان ما كان واجبا يستحيل خلافه استعمال الكلف به فحصل
 من هذا انه ان كلف ما لا يطيق وقدره • به موجب لا يستعذر
 فهذا هو الكلام على من كلف ما لا يطيق من الجب • وقال انه
 لا يعقل • فلما من حوز منهم واعترف به منهم كصاحب النهاية وغيره
 من الاشقيّة فنذكر كذا منهم في ذلك • **بشيء الله تعالى**
الفصل الثاني في ذكر ^{شبههم}
 والافضل عنها **اعلم** ان صاحب النهاية وغيره من الاشقيّة قد
 حوزوا كلف ما لا يطيق فاعترفوا بوقوعه • وهذه مكابرة وعناد
 ومجدل على تأويل القول وبدايتها فان كل ما قل يعلم بالضرورة
 علما اوليا ان طلب كنهه من الحيز والباطنه من الشئ • وانما الجواب
 مما تعدد الال في العقل • وثقها فالله يتعالى عن مثل هذا وكيف لا يكون ذلك
 والله تعالى يقول وما جعل عليكم في الدين من حرج وأتى خرج البع من كلف
 ما لا يطاق • واخبروا على ذلك سبيل **الشبه** **الاول** ^{الوطيد} **قوله** **أما الله**

الحق

الكهان بالايان به وذمونه ولا شك ان الايمان منهم محال لان ايما
 لوقع منهم وقد علم الله انهم لا يؤمنون كان يقضي الى ان كلف غم الله
 محلا والمحل على الله محال • وادرك كلفهم بالايان محال لا يمكن
 وقوعه وهذا هو الذي يريد • **والجواب** **والجواب**
 اما اوله فلا نسلم ان وقوع الايمان من المحال محال • **والجواب**
 ولا نسلم ان وقوعه يقضي الى ان كلف علم الله تعالى محلا • وبآية
 انا نقول ان العلم يتعلق بالمعلوم كما هو به والعلم تابع له فان
 اليه واقعا يتعلق بوقوعه وان كان غير واقع على مانه غير واقع
 فاذا فرضتم الايمان واقعا لزم القطع بان الله كان عالميا الاكل
 بوقوعه واذا فرضتم انه غير واقع وحسب القطع بان الله كالموجود
 بعينه وقوعه واذا كان الامر هكذا الميل من قرض وقوع الايمان
 من الكهان محال فبطل ان يقال ان كلفهم بوقوع الايمان محال
 كما نعتهم • **واما** **باب** **الفصل** **ثالث** **ان وقوع الايمان من الكهان**
 محال كما نقول ليس استمالة وقوعه بالنظر الى ذاته كاحتماع الضد
 واما هو بالنظر الى علم الله وهو صحيح بالاضافة الى القدرة واذا
 كان الامر كما قلناه • فلم لا يجوز وزود الكلف شاهد احواله •
 ولم ينقته منه فبطل ما هو • **الشبه** **الثاني**
 قوله صدق العقل روجه العبد متوقف على حصول الاداعي بان
 العقل لا يكتس وجوده من دون هذه الباعية ولا شك ان وجود
 العقل غير حصول الباعية واجب الحصول والوقوع لا محاله • وكذا
 كان الامر هكذا كان المحر لا زما وكانت الكلف باسرها كلفها

ما لا يطابق وهذا هو المعضود. **والجواب** أنا
 قد بينا في مسأله خلق العالم ان القول بوجوب حصول العقل عند
 الداعي لا يمتثل الاضمان كما ذكرناه وان يمتنع كونه واجبا هو له اولو
 بالوجود من ان لا يوجد وقد استغنى من كل امر فيه ما فيه مقتض وكما
الشبهة الثالثة قالوا اخبر
 عن اقوام معسرين انهم لا يؤمنون بقوله ان الله كفروا سوا عليهم انهم
 امرهم من انهم لا يؤمنون. وقالوا لعل من القول على انهم هم فم لا يؤمنون
 الى غير ذلك من الامات. فاذا انقضت هذا فيقول هو لا يؤمن الاضمان لا يؤمن
 لا قلب من الله الصديق كذا والكذب على الله تعالى بحال اما لا يدري
 الى الجمل والحاجة كما هو مدعي المعتزلة واما لانه تعالى ما دون ذلك
 على مذهبا فادن ضيق الايمان من اولئك محال وهم قد كفوا به
 وفي ذلك ما يريد من تكليف المحال. **والجواب**
 عن هذا كالجواب عما ذكرناه في العلم فاما نقول ان خلاف حبل الله تعالى
 ممكن بالاضافة الى القدرة وان كان تسهيل وقوعه بالاضافة
 الى الخلق نفسه فلم نعلم ان ما كان هذا حاله انه تكليف بالمحال لا فاما
 قد بينا فيما سبق ان خلاف معلومه تعالى وخلاف خبره صحيح ممكن
 الواقع. واذ كان الامر هكذا بطل قولهم ان التكليف به يكون تكليف
 بالمحال فبطل ما دعووه. **الشبهة الرابعة** قالوا افعال القدر
 مخلوقة من جهة الله تعالى وما كان مخلوقا فيه كان التكليف به
 تكليف ما لا يطابق. واما افعال العبد مخلوقة من جهة الله
 تعالى

مخلوقة

تعالى

تعالى

فلما مر في مسأله الخلق. واما قلنا ان افعال العباد اذا كانت مخلوقة
 من جهة الله تعالى كان التكليف بها تكليف ما لا يطابق هذا ظاهر ان
 الفعل قبل ان يخلق الله تسهيل وجوده من جهة العبد وبعد ان يخلق
 الله فيه تسهيل منه الامتناع منه في كلتا الحالتين لا يقدّر له على
 الفعل ولا على الترك وهذا هو الذي تريد بكليف ما لا يطابق.
والجواب اما لا يمكن ان افعال العباد لو كانت مخلوقة
 فيهم كان التكليف بها تكليف ما لا يطابق وكما قد اظهرنا ان افعال العباد
 متوجهة من جهة الله وانهم لما تعلق بها وكشفنا عن وجه الحق فيه فالطاهر
 بنا الى تكريم. **الشبهة الخامسة** قولهم العقل اصل
 في معقول حقيقة القدرة واذ كان كذلك كذا السمعال وجود القدرة
 من دون مقبضها وهذا هو الذي هو الذي تريد. يكونا موجبة له ولذا
 نقول انما موصيه كان التكليف بالافعال تكليف ما لا يطابق وهذا
 هو مقصودنا. **والجواب** انا لا نشك ان وجود العقل اصل في
 معقول حقيقة القدرة فانه معك تصور ما هي القدرة وان لم يكن
 مقدورا أصلا واما الذي هو اصل في حقيقة القدرة هو امكان العقل عند
 الداعي وهذا لا يفتك عن القدرة. فاما وجوده فليس املا في معقول
 كما ذكرناه فظهر ما حققناه بطلان هذه الشبهة وان القول بتكليف ما لا يطابق
 محال لا يمكن تصور فصل عن سائر الابدان هذه الشبهة التي غلط فيها
 صاحب النهاية في القول بتكليف ما لا يطابق قد ابطالها ولم يشبه
 غير هذه اعرضنا عنها لامتتن. اما لا فلا نؤكد ان ما سبقت
 القدرة بمعنى ونحن لا نقول به. واما يلزم المدعى من ان افعال العباد

المدعى

وموضع الكلام فيه كتبهم • وأما أيضا فلأن أكثر ذلك لا فائدة فيه
وأما عولنا على هذه لما ذكرها صاحب النهاية وهو الخلل فهم قد
ما اذنا ذلك بما يجب نفيه عن الله تعالى بقوله • فاما الكلام في الله
تعالى لا يصل احدا عن الحق ولا يصيبه عن لسان • فبذلك الكلام فيه
على مطاعهم في الحكمة •

القول فيما نقيضه بوجوبه على الله

تعالى وعينه نقيضه • انفق العبدية من الرزق والمغفرة
القول بوجوب اللطف والغرض والتوكل على الله تعالى وغرض كل من
الاحسان الواجب عليه من اجل التكليف فاما ما لا سماع بالتكليف كالان
المتبداه فلا يوصف بكونه واحدا واما بوصف بكونه نورا واحدا ونفسا
كامل التكليف نفسه • وذهب بمحقق الاشعرية كالنحو والحق
وصاحب النهاية الى انه لا يجب على الله تعالى واجل فلا اسدا ولا لطف
سبب اخر • فاما الكلام في وجوب الامانة وسند كره في الوجوب لأن
ذكره فيه انحصار الحق • والذي ذكره هاهنا هو الكلام في وجوب
اللطف والغرض على الله تعالى • ولا حرج اشمل الكلام هاهنا على ما

الفصل الاول في اللطف

وقوابله • **ان** ان خط اللطف هو التقرب من الفعل وذلك لأن
ما يقتضي اليه الفعل في وجوده يقسم الى ما لا يمكن وجوده من رزقه
هو ان يكون بحق العبد والاله • الى ما يمكن وجوده من رزقه خلا الله

يكون

يكون اقرب الى راديه وحاصله وهذا هو اللطف فعلمنا ان يكون ما فيه
اللطف وحقيقته ما يكون المكلف مغفرا اقرب الى فعل العبدية والكل
عن الغفيرة • ولا فرق فيما جعل لطفنا بغيره يعلم من حاله انه يحب
عنه • فعل ما لو كان لا يحبنا اصله وبين ان يكون اقرب الى احسان

الفعل ان لو احسنه • وان كان المعلوم من حال الفعل انه غير واقع
فعلمنا ان الواجب يكون مغفورا في اللطف • **والعلم** ان الكلام في
الالطاف واسع وكما ذكرنا من مناقبهم والهمم والذوق بمقتضى بيان
نحوه فهو مذکور في كتب المتكلمين فذكرنا قسمه وشرايطه

الباب الاول عن نقيضاته واللطف

منقسم الى اقسام كثيرة ما عبات مختلفة وكما تقتضيهما على وجوه
شبه • **القسم الاول** ما عبات في نفسه الى ما يكون من قبل انشا
والمفردات والى ما يكون من قبل الملائكة والملائكة فاول ما فعله الله
تعالى بالمكلفين من الالام والمسايب والافات من اجل الغرض والاعمال
فانما الطاف ومسالح للعباد والى ما في نحو ما يفعل الله من الملائكة
نحو الاموال والا ولا بد فان هذه الامور بخود ان يكون فضلا من جهة
تعالى • بخود ان يكون الطافا ومسالح فما كان منها من باب اللطف

كان فعلة واجبا على الله تعالى منقسم من نوعين وما كان منها تقصيرا
فهو مغفورا في الاحسان والمغفرة وليس واجبا • **القسم الثاني**
ما عباد فاعلم الى ما يكون من جهة الله تعالى ومن فعله وهذا هو ما يفعل

القسم الثاني

من لا لطاف فان فعلنا من حجة محي يحكي اذا حله الغلة المكلف يجب
 يجب ان يكون واحدا والى ما يكون من حجة المكلف في نفسه فما كان
 لطفا في واجب منها فهو واجب عليه فعله لان محي محي دفع الضرر
 عن النفس وهذا هو المعروف بالله تعالى • فانه يجب على المكلف
 لما ذكرناه • والى ما يكون من حجة غير المكلف فان كان المعلوم ان
 الغير اني ذلك الفعل كان التكليف بالعقل الذي هو لطف فيه وان كان
 المعلوم من ان لا يأتي به فلا حجة للتكليف به اذ لا حجة لا يجاب العقل
 ذلك الغير لاجل صلاح غيره لانه لا يتوجه عليه الادفع الضرر عن نفسه
 دون غيره عقلا فلهذا قلنا انه لا تكليف بالعقل الا اذا كان المعلوم
 ذلك العقل • **القسم الثاني الثالث باعتبار ما هو**
 لطف فيه الى ما يكون لطفا في واجب والى ما يكون لطفا في مندوب
 ولا محل للمباح اذ لا يدخل للتكليف به فما كان من حجة الله تعالى فهو واجب
 سواء كان لطفا في واجب او مندوب بالله هو المكلف فلا مد من راحته للعلة في
 المندوب والواجب وما كان من حجة الواحد مما ما كان منها لطفا في واجب
 فهو واجب لانه ما يحكي دفع الضرر وما كان منها لطفا في مندوب فهو
 مندوب اذ لا ضرر في تركه ولا فرق فيما كان واحدا وان يكون لطفا في
 واجب او مندوب في وجوب فعله • **القسم الرابع**
 باعتبار وقته الى ما يكون مفعولا قبل التكليف
 والى ما يكون فعله مقادرا للتكليف والى ما يكون فعله بعد التكليف فما
 كان مقادرا او مفعولا على التكليف فانه لا يوصف بكونه واجبا وانما هو
 بفضل من حجة الله تعالى • ولا يوصف بالوجوب الا لما كان يفعل بعد اكتماله

لانا قد قوتنا

لانا قد قوتنا فيما سبق انه لا يجب على الله تعالى واجب امتدا وانما يجب
 الواجبات على ما لا يملك سبق التكليف من اللطف وغيره لان فعله محي محي
 اذا حله فعله • **القسم الخامس**
 وقته الى ما يقع والمعلوم ان حله وقوع العقل الملتزم فيه والى ما يقع
 والمعلوم من حله انه لا يقع العقل الملتزم فيه وهو موصوف بالوجوب
 في كل ما حاله سواء قدرا او وقوع ما هو لطف فيه من الافعال او لم يقع
 لان حله اللطف ليس لا التقرب وفعل اللطف ليس يلى الى وجود العقل
 وانما التصديق بفعله هو اذ حله الغلة في العقل الذي كلف فعله شيئا
 فعله او لم يفعل له لان فعله موكل الى احسانه وقد يحسن وقد لا يحسن
 كما يقول في اصل التكليف • فانه ربما قل ودنا رد • **القسم**
السادس
 باعتبار ما يكون مفعولا في امر ديني فالذي يكون فانه
 في امر ديني والى ما يكون مفعولا في امر ديني فانه
 في امر ديني هو هذه الا لطاف والمصالح الدينية التي توجها على الله
 تعالى كونه مقربة الى فعل الطاعة والاكتمال عن المعصية •
 والذي تكون فائده في مقصود ديني هو الذي سنده المتكلمون
 بالاضع في الدنيا • وهذا اما قد وقع فيه خلاف بين المعتزلة فالذي
 ذهب اليه حماد بن الصنبري كابي علي وابي هاشم وابي عبد الله وقالوا
 وعينهم الى انه لا وجه لوجوب هذه المصالح المتعلقة بالخير البتوي
 على الله تعالى • وانما موضوعها الاحسان والفضل • وهذه
 جمع من المعتزلة الذين الى ان كل ما حصل كونه مفعولا لا وجه لوجوبه
 فانه يجب على الله تعالى فعله فواجب على هذا الابدل خلق العالم واجبه

الكليف على الله تعالى • و احووا الغناب على الله تعالى لانه اضلع وقالوا
 اذ علم الله ان غنابة نودا منها يكون انفع في ذمائه وجب عليه ان يطاوعه
 وعلى الجاه فاعم جعلوا محرم الفقع سببا للوجوب المقتضى على الله تعالى •
 وفيه خلاف طويل اسملت عليه كتب المتكلمين وكلامهم هذا فاسية فانه
 ان كان غرضهم بكونه واجبا هو ان يدعى الحسنان من نودا الى فعله
 وليعرف فيه وجه من وجوه الفقع • فعد الاكثره وكان خطأ وهم في
 العبارة فان مثل هذا لا ينبغي واجبا • وان كان غرضهم بكونه واجبا
 هو ان له وجبا في الوجوب وانه لو احل له استحق الله هذا خطأ فانه لا
 لوجوب شيء من هذه الامور اصله فيطيل ما قالوه فعدا ما اردنا ذكره
 في فعل الاضلع والذي قد نراه هو مذهب الشيخ ابي الحسين في الحواشي
 وقد يحرمه من تقسيم الاطراف •

البحث الثاني في شروط اعلان

ما يجعل لطفنا ان يترتب من اجتناب ما يشترط لنع كونه لطفنا وخلة
 ما ذكرنا في الفقه في شرائطه امور خمسة • الشرط الاول ان
 يكون موجودا او انما استرطبت فيه ان يكون موجودا لمن من حق ما يكون لطفنا
 ان حث له حظ البداء والصرف في حق الطاعة والمغفلة بكونه داء
 وصان فاما في لوجبه ومرتبه عليه فلا يمكن ان يكون مغفلة ما • الشرط
 الثاني ان يكون في نفسه حسا وكونه حسا انما يشترط فيما يكون
 من فعل الله تعالى لانه اذا كان من فعل الله تعالى فلا بد من كونه واجبا
 لانه محرم بخبر المتكلمين كونه اذاحة للعلة ووجوبه مرتبط بحال
 وفي ما يكون من فعل الواحد من ان كل ما كان من فعل الواحد من

فوقه بخبر المتكلمين عن النفس هو ان يكون واجبا ووجوبه مرتبط
 بحال • فاما ما كان من فعل غير الله تعالى وفعل غير المكلف
 فانه لا يشترط فيه ان يكون حسا وانما يشترط وقوعه لا غير بل لا يشترط
 ان يكون قبيحا ومع ذلك فانه يجوز ان يتبادر عند فعله اجب او يكف
 عن فعله ويكون المكلف عن فعله ويكون المكلف مشروطا •

الشرط الثالث

ان يكون المكلف عا لما به لانه اذا لم يكن
 عا لما به لانه ان لم يكن له حظ في ذمائه الى فعل الواجب وضرره عن
 التبع • وربما نعوذ الله من الغم فان الواحد من اذا ظن ان
 بعض لونه كس الله لحرص طامعه فانه يكون اقرب الى حضوره كما لو
 ذكسته وقطع به فان اذ الظن يقوم مقام العلم في كونه لطفنا •

الشرط الرابع

الاجتناب عن حد الاحسان والحيه
 الى فعل الواجب • وفيه التبع فان ذلك يخرج عن كونه لطفنا لان من حق
 ما بعد في كونه لطفنا ان يكون مقربا فاما ان يكون ملحا الى وجود الفعل
 فان ذلك يخرج عن كونه لطفنا لان المقصود باللفظ هو ان ياتي بالطاعة
 على وجه يستحق به الثواب والاحسان في هذا وهو كونه ما فعله في
 الساعد فان احبنا لو كتب الى غير سرعة لحرص طامعه كانت معدومة
 في اللطف والتقريب بخلاف ما توقعه بالقتل ومحال فيه فان
 هذا لا يغني في اللطف عا •

الشرط الخامس

ان يكون المقرب من فعل الطاعة فاما لو قد رنا ان حاله مع وجود
 اللطف كما له مع غرضه فان ما هذا حاله لا يكون لطفنا فاما ما الحسنة
 من كلامه في القضاة في الحما مع الحظ والمغفلة وقد سماع في غيبه علم الله

اللفظ من شرايط كونها لفظا لنوع المكلف واجب اليه لا ان ينظر للفظ
فمنه شرايط اللطف

الحث الثاني في اقامة الدلالة

عنا كونه واجبا • قد ذكرنا فيما سبق ان القول بوجوب اللطف على
الله تعالى هو مذهب اهل العبد من المذاهب والمعتزلة والمحققين
من الاشعرية على انه عين واجب وهو مذهب شمس لمع من المعتزلة
وقد حكى عنه الرجوع عن هذه • وقد اعتقد اهل الدلالة على وجوبه
مسالك • **المسلك الاول** هو ان اللطف من منزلة التمكن
لا انها اختيارية غير واجبة اذ اذاعة الغلة عن المكلف فاذ كان اختياريا
واجبا يجب ان يكون الاختيار كذا • ويتبين ما عليه في الشاهد فان اوجبنا
اذا ان اذ ان يدعوا غير الى طعام فكان عصبه نفع ذلك الغير
واستمرد اغيبه الى هذا الفعل الى وقت الساتول للطعام ولم يضره
عن هذا اصارف وطم انه من كاسه مفعه فانه تناول طعامه ومضى
ليرفع ذلك فانه يعلم انه لا تناول له فان تركه ككائه الرصه اليه ولما
ما ذكرناه يحري بحري رد الباب واعلانه ورويه والعلم ما ذكرناه
ضروري فكلما اكله في اللطف ان الله تعالى لم يفعل له لكونه كان
لا فرق بين منعه اللطف ومنعه عن القبله كما انه يقع التكليف على
مع القبله فكلما اقبل مع منع اللطف لما ذكرناه •

المسلك الثاني القول بان اللطف غير واجب وروي لبعض
العرض المكلف وهذا محال فالقول بان اللطف غير واجب محال •
وانما قلنا ان القول بان اللطف غير واجب وروي الى بعض العرض

باللطف

بالتكليف فلان الله تعالى اذ كان عرضه بالتكليف هو يعرض المكلف
للمنافع الغنيمة والدرجات الرفيعة فحق استمركه هذه العرض ثم
يفعل ما نفع الله بحارسه فلكفه آية من فعل او ترك فانه يمكن
لنا انه قد تادع عرضه الاول بالمعصية لانه لو استمر عليه بفعل ما
يعصيه من القرب له تادع كراهه وسئل هذه منزله من بين المسب
وقد علم انه لا تم فعله الا بفعل السبب فلو لم يفعل والحال ما ذكرنا
لغاد بالمعصية العرض لا قول • وانما قلنا ان بعض العرض في
حق الله تعالى محال • فلان المناقضة في الافعال انما يصدرهم لا محط
بالعلم بمقارقتها ومنه لا يها فاما الله تعالى فان ذلك ممكن في حقه
لان علمه محيط بجميع المعلومات • **المسلك الثالث** هو ان
الله تعالى لو لم يجب عليه فعل اللطف كان لا ينجح منه فعل المفسد
فاذا كان فعل المفسد يقع فيه فهو ترك اللطف ايضا ان نفع
منه ايضا وهذه احوال الذي تتركه بكونه واجبا • وانما قلنا ان ترك
اللطف بمنزلة فعل المفسد فلا بد لا فرق في العقل بين فعلهما
المكلف اقبله وبين ترك ما يحل المكلف عند تركه الواحد • وانما قلنا
ان فعل المفسد قيمه في هذا الظاهر والعلم به ضروري • هذا المسلك اعم
ما وجبه للمعتزلة في الدلالة على وجوب اللطف • وقد ذكرنا الاعراض
على وجوب اللطف من جهة الله تعالى في كتاب التمهيد فلا بد ان تذكر
هذا امام الكل في الاطراف •

الفصل الثاني في العوص وتوابعه

اعلم ان اول الخصال في مسائل العوص من كراماته والدلالة على

وحده • اما ماهيته فاعلم ان العوض هو المنافع المحقة المعقولة من
 غير اعطائه • واما البدل فاعلم ان عوض العوض فلا قد قترنا فيما سبق
 ان الامر اذا خلا عن عوض فانه يكون طمًا فلا بد في مقابله من العوض
 لما ذكرناه • فاذا اتهمت هذه القاعدة فالذي سعى ابتداء هو كماله
 في الاعراض الحاصلة من جهة الله تعالى • فاما الاعراض التي في الشاهد
 فيما من اكملها فلا يكون فيها كثر • وانع فذكرنا اسباب الوجبة
 للعوض على الله تعالى • ثم ذكرنا احكام العوض بعد ذكر كيفية توفيق
 على العوض فمن ثلث مسائل في حكمها مستوفى بغير الله •
المسئلة الاولى في ذكر الاسباب الموجبة للعوض على الله
 اعلم انما يحب على الله تعالى من الاعراض كل نوعين احدهما ان يكون الامر
 حاصلا من جهة الله تعالى على سبيل الاختيار • وانيهما ان يكون
 من جهة غير كنهها اسبق اليه لاجل سبب موجب اشتغالها •
فاما النوع الاول وهو ما يحصل ما لا يشاء من جهة الله
 تعالى فكل اسباب حتمه • السبب الاول فاما الحواجز التي لا
 بالامراض والاشقياء • وما لا يحتمل من الغم والاحزان والافات والنفا
 فان هذه الامور كلها سبقت عليها اعراض من جهة الله تعالى • من اجل
 حرمان هذه الالام والغم والاحزان والافات كلها طمًا كما قلنا • والله
 تعالى عن فعل كل قبيح • **السبب الثاني خلق الشهوة** وبها جاذبها والمنع
 من الشهوة فان الواجب من هذا الما عظيم • فاذا خلق الله تعالى في
 الشهوة وقهرها منع منه ما يستهه من طعام او شراب فانه يستحق من جهة
 عوضا على هذه الالام • فاما اذا كان الامتناع من جهة فانه لا يستحق عوضا

على الله

على الله تعالى والحال هذه لان الله تعالى مكة مذكور ولم يفعل فلا
 يستحق عوضا على الله كما لو اربى نفسه الما فانه لا يستحق عليه عوضا
 من الله فلهذا ما قلناه • **السبب الثالث** الالام بطريق الحما وكذا
 نحو ان ما يحبه الى مضرة من حزن او يزد فيطلب ما يدفع ذلك عن نفسه
 فلهذا هذا الطلب مسته فلهذا في هذه المشقة من عوض بحرها وحول
 يلجئ الى شرب الادوية الكثيرة ليقضي الالام لئلا له به انتفا فلا بد
 من اعراض ايضا • **السبب الرابع** ان يحل الله على كاضرب
 من العوض في خلقه لعله هذه الالام لئلا يجرى العادى عليها
 كالغدا والغور والفرح فانه اذا حتمت عود بالعصا الذي خلق الله
 بالاصابة الى من هو اصعب منه فان له لادب فيه من عوض في مقابلة ما
 يلجئ من لعمري • **السبب الخامس** تعاقب الاضرار فيما من
 الاحياء وذلك نحو ان يكون بعض الحما عسما بعد علم او حاد او مذكور
 من المراتب القلبية والحاصل الشرفية لئلا يحصل الله بعض الاضمار
 بعض فانه اذا الحى من كسب له هذه الحما له عود وخرن لاجل نعماته
 عنها وحلوه منها فانه يستحق على هذا الغم اعراض من جهة الله تعالى •
 هذه الاسباب الخمسة هي الوجبة للعوض على الله تعالى • ولها مسائل
 كثير من بابها ونما قيل من احله ترجع اليها • **النوع الثاني**
 ان يكون الامر حاصلا من جهة الله تعالى كمن يشق اليه • وامثاله
 اليه على وجه ادب • الوجه الاول من جهة الحما لالام الالام
 وهذا الحواجز الخيرة على الناس من ما لم يولي ويخودج اليها من
 في الدفتر والهدايا فلما كان الله تعالى • هو الوجه لالام هذه الالام

بما لا يحرم استقل العوض اليه من جهة **الوجه الثاني اسما لها اليه بطريق**
 الذئب وهذا هو ما نريد اليه من دفع هذه البهائم في الحيوانا وما سائر الثواب
الوجه الثالث اسما لها اليه بطريق الامانة وهذا ظاهر في دفع هذه
 النعام للاكل وما سائر الاستغاثات **الوجه الرابع اسما لها اليه**
 بطريق الامانة وهذا يجوز ان يحمله المخرج فوقه عاصيه فضله فان اعوض
 الصبي مسئلة الى الله تعالى ليعمل الايمان هذه هي الاسباب الموجبة الي
 عا الله تعالى **المسئلة الثانية في احكام العوض**
 اعلم ان العوض يحض باحكام من بعد **الحكم الاول** ان استحقاقه انما
 يكون على طريقة الانقطاع وهذا ما قد وقع فيه خلاف من المتكلمين
 فالذي ذهب اليه الشيخ ابو الخليل فمأخذه من المرداديس وقول بدهر
 لا على انه يستحق على طريقة الدوام **وذهب** الشيخ ابو تائم ومجاهير
 البصريين الى ان استحقاقه انما هو على طريقة الانقطاع والحق ان
 ابو علي احدثا ومنهم من كونه منقطعاً هو ان استحقاق الاعواض يكون
 في مقابلة الاعمال والعموم يشهد ادوات الحمايات وقيم المتقات كما
 منقطع عن دايمة فكلما يلزم في هذه الاعواض ان يكون منقطعاً
الحكم الثاني هو ان استحقاق الاعواض ليس يكون على جهة
 الاعظام كما يقول في منافع الثواب وانما وجهه ان منافع العوض
 ليعبر به عن الثواب لان الثواب نعم الاسد اصله لما ذكرناه من الاع
 عظام **الحكم الثالث** ان منافع العوض يكون في حقها ان يكون
 من جنس ما الهاء ومن جنس حشيشه بحال الثواب فانه لا يكون الا من
 جنس الهاء لان الثواب ثبت له من دحض الدنيا الى فضل الرضا عنه

بخلاف

بحال العوض فلا يثبت له هذه المزية فهذا احاد فيه ما ذكرناه ونسبنا
 ايضا هذا في صفات الثواب **الحكم الرابع** هو ان الاعواض المستحق
 من جهة الله تعالى لا بد وان يكون ماله مستحقا عليها بحيث لا يختلف حال
 العقل في احسان الامم كما نحا وهذا احاد الايام من جهة الله تعالى
 من غير امارة لنا لما حققنا فثبت حله احكام العوض الحاصل من جهة الله
 تعالى **المسئلة الثالثة في كيفية توفيقه**
 الاعواض على مستحقها **اعلم** ان الاعواض المستحقها الله تعالى لا على
 حال المستحق لها من وجه ثلثه **الوجه الاول** ان يكون المستحق لها من
 اهل الثواب فوفقه على من حله كاله اما ان يغفل له في الدنيا واما بان
 يوفقه الى اخرته فوفقه عليه مع ثوابه بحيث يميز احدهما عن الآخر
 واما بان يوفقه بعضه في الدنيا وبعضه في الآخرة فله الوجه كما
 الامام في الفعل ان القصد هو يوفق العوض المستحق فاذا كان لا
 مانع من وفقه على احد هذه الوجوه لانه ذكرناها مع يجوزها **الوجه الثاني** ان يكون المستحق للعوض من اهل العقاب واذا كان كاله
 ما ذكرناه فلا اشكال ان العقاب لا يسقط ما العوض لان العقاب يستحق
 والعوض يستحق منقطعاً والبراه لا يسقط ما منقطع **فان** يكون توفيقه
 اما بتفريقه في الدنيا منافع متديها وهذا لا شك فيه **واما** ان يكون
 يوفقه عليه بعد حله الثاني وحصوله فيها على جهة التخييف من عقاب
 لانه اذا استحال ايضا لها اليه من باب المنافع لانهم لا يحتمل عقابهم
 في المان مزوج ولا راحة فاذا بطل ايضا لها منافع كان ايضا لها راحة
 الاستغاث من عقوباتهم تقوم مقام المنفعة كوجه لا يشعرون به ولا يلزمهم

به ذاهبه فاما ايضا لها بهم يغيب الموت قبل تحولهم الى الناد كما نرى
 بعض المنكرين معد لان الاجتماع متعبد على ان مرآت وهو لعل
 الثاني فانه لا ينفقه الروح ولا الرأخه فكلان يكون توفيرا تحقيقا من
 عقابه كما ذكرناه **الوجه الثالث** ان يكون المستحق من قبل
 الثواب ولا من اهل العقاب كالأطفال والبهائم فان توفيرا
 عليهم انما في الدنيا واما في الآخرة واما ان يكون يغفها في الدنيا
 يوفى في الآخرة والكلام في الاغراض متشعب **والذي** اوردناه هاهنا
 كاف في حصول عرضنا فاما الكلام في اغراض الاحياء المستقيمة
 لغضهم على بعض فوضع شرحا كتب المنكرين فلا بد من
 الاكدار ما لا يطالب حجة وتامة ثم الكلام في القسم الأول في الزيد
 من خالفنا من اهل القبلة فيما يتعلق بعلوم الحكمة والله التوفيق
القسم الثاني في الرد على من خالفنا
 من اهل القبلة فيما لا يتعلق بعلوم الحكمة **اعلم** ان بعض
 اهل القبلة من قال بنسائل وذهب الى مذاهب في غيبنا باطله
 لها تعلق بالحكمة فلا حرم ايرادها عن المسائل المتعلقة بالحكمة
 وكان احتيازا لموضع ايرادها هذا الموضع فلما اذكارها هاهنا
 ونحن نوردناها على ما مر في المسائل المتعلقة بالحكمة ومرد على
 فالحاشية الله تعالى **القول في ازل المعبر**
البرهان في حال غيبه وقبل الحوص في الفاصل ذكر بعض الخلل
 في المسئلة فقول ذهب اكثر اهل القبلة الى ان المعبر ليس في ولا

ولادات

ولادات واما هو في محض والله تعالى هو الموحد للناس والمحل
 يتجافقها وحاصل صفاتها وذهب الجاهلون من المعتزلة البصرية
 والبغاديه الى ان المعبر ذات ناسه في حال غيبه لكنهم اختلفوا
 بعد ذلك في كيفية اسما على فريين **فالقسم الاول**
 انه ذاتا مطلقه ونحو انه ليس معصية نفسه فليس هو جوهر
 ولا سوادا ولا خلقه في حاله الغيب واما هو ذات مطلقه وعقل هو
 من السمع الى قسم ومذاهب معتزلة بغداد **القسم الثاني** ان يكون
 معصية نفسه وهو السمع او هاشم ومذاهب البصريين لكنهم اختلفوا
 بعد ذلك في كيفية نفسه على مذاهب ثلث **فالقسم الاول** في
 الحكمي عن الشيخ الى انما انما متعبد في نفسه فهو جوهر وسواد وخلق
 لا يتفق معصية الجوهرية والسوادية **والمذهب الثاني** هو قول
 وايضا القساة ومذاهب البصريين انه محض لسمكت في حال غيبه كلوا
 والسوادية **وان** المآكلة والمآكلة والمقايضة تبتك في حال غيبه
 وغير ذلك من لفافيل عليه اشتمت عليها كتبهم **والمذهب الثالث**
 وهو الحكمي عن الشيخ الى غيب الله البصريين ان الصفة التي تدل للغير
 في حال غيبه هي الجوهرية الجوهرية في اللون حالان سعل الحية
 والادوية في اللون مشروطان بوجود الجوهر **والمذهب الرابع**
 ما عدا اكثر من اهل القبلة **وصرة** الشيوخ ابو الهذيل و ابو الحسن
 والمزاري **فاذا** عرفت هذا فلنذكرنا لبدلنا على ما نحسنه
 ثم نذكر شبههم في ذلك فيدان فكلان
القسم الاول في اقامة البقاة على انه ليس هو الما

المعبودة • والمعتق فيه مساك • **المسلك الأول**
 لو كانت الجواهر ذواتا في ماله العبد كان لا يخلو الحال فيها اما ان
 تكون كل فرد من افرادها متميزا عن الآخر وغير متميز فان لم يكن متميزا
 لم يدر الاسمي فربما يكون لواحد والافراد الكثيرة لانا انما نحكم على
 ماله واحد ونعني الاشياء الكثيرة بأفادها أفراد متعبدة لانا مذكر امتدادا
 في اعتبارها وسماها بوجه من الوجوه فلو قدنا افراد متعبدة لاعتبر في
 اعتبارها ولا مان فيها بوجه واحد لم يكن الحكم عليها ماها افراد متعبدة
 اولى من الحكم عليها بأفادها واحد • وهذا يؤدي الى اتحاد الامداد المتعددة
 وبطلان حقايقها وجعلها شيئا واحدا وهذه احوال • قدت بما ذكرنا
 ان الذوات من الجواهر وغيرها لو كانت ثابتة في حالها العبد لوجب
 ان يكون كل واحد منها متميزا عن الآخر من الامور • وهذا هو الحق
 لا يخلو لعله اما ان يكون ثبوت حقيقة كل واحد من هذه الجواهر
 على طريق الوجوب او على طريق الجواز • فان ثبت على طريق الوجوب لم
 ان يكون ثابتا للجميع الافراد لان ما ثبت بحقيقة الشيء بكونه كان
 من افراد تلك الحقيقة • وخير في بطلان ان يكون مسا لامتداد بعضها
 عن بعض لان ما يكون به الامتداد لا يكون ماسا الجمع • وان كان ثبوته
 على طريق الجواز • لم يدر ان يستدعي محصا محص كل واحد منها
 بذلك الامر لكنه لا يمكنه ان يخص واحدا منها بذلك الوصف دون
 غيره الا بعد تميزه عن غيره • فلو كان تميزه عن غيره لا يخلو ذلك الوصف
 لغيره الدور وهو محال • فاذن الاطلاق عن هذا الدور الا لاصل بانه
 ليس في العبد ذوات متميزة وهذا هو المقصود • **المسلك الثاني**

لكن

لو كانت الذوات المعبودة مائة في الاصل كان لا يخلو حالها
 من احاسنها اما ان يكون في نفسه مساهما او غير مساهم • والحق ان
 باطلا في بطل القول بثبوت الذوات المعبودة • وانما قلنا
 انه يستلزم كونه مساهما • فلان الله تعالى عندهم لا يقدر على الدور
 المعبودة في وجوده • فلو كانت مساهمة في العبد كانت مقدر
 الله تعالى مساهمة وهذه احوال • لا يلزم عنه عما ان ادعى ذلك
 وهذه احوال • وانما قلنا انه يستلزم كونه غير مساهم في العبد
 فلانا تعلم ما لضرورة ان الله تعالى لو اعز العالم لو كانت الجواهر
 المعبودة اشياء وانريد ما كانت عليه لانه يستحيل في العقل
 ان تضرحة من الذوات الى حلة اخرى من الذوات • فيكون خصولها مع
 تلك الحلة لا كخصولها مع غيرها وكل ما سطرف اليه الزيادة والنقصان
 كان مساهما فاذن يستحيل ان يكون الذوات المعبودة غير
 مساهمة • **القول الثاني** ان قول الزيادة والنقصان من
 خواص الوجود • فاما الامور المعبودة فانها لا تحتلج بها •
 لانا نقول هذا فاسبب فانه لا فرق في العقل بين الذوات الموجودة
 ومن الذوات المعبودة في حقيقة قبولها للزيادة والنقصان بعد كل
 واحد منها لغير الذوات المعبودة متبدا عن الآخر مما لا يحتمل لغيره
 فان ذوات صفته الوجود عنها لا يسل ما ذكرناه • فيبطل القول بثبوت
 الذوات المعبودة • **المسلك الثالث** القول باثبات الذوات
 المعبودة مع كونها ذاتي تعالى موحدا للوجودات • وهذا ما ثبت
 فيكون ان يكون ماطلة فاشية • ويأيد هوان ما يرد في الله تعالى لا يخلو

اما ان تكون في الذات او في الوجود في الذات كالموجود والاول باطل
 لان الذات عنهم غير كالحا مثل في الاول لدوامها وما كان حتمه خاله
 استحالة ما هو الفاعل فيه والثاني باطل ايضا لان صفة الوجود عنهم
 من فعل الاحوال والاحوال عنهم لا يكون معلوم ولا مجهول ولا معتبر
 فتسبيل استنادها الى قدر الله والثاني باطل ايضا لئلا يقال
 من جعل الذات على صفة الوجود ليس الا احد امور ثلاثة اما الذات
 وصفها واما الصفة وصفها واما الذات على الصفة فاما الذات
 والصفة ما يفراد كل واحد منهما فغيره ناهيها فتسبيل ان يكونا
 مفردين لله تعالى واما ايضا الذات بالموجود فيسبيل ما يرد على الذات
 وصفها والصفة وصفها فكيف يمكن صفة اما للفاعل فثبت ما ذكرنا
 ان القول باثبات الذات المعروفة من قبله الله تعالى على الموجود
 صعب القول بطلانها **المسئلة الرابع القول باثبات**
 الذات المعروفة من قبله الله تعالى على الموجود في الاعراض وهذا فاسد
 فاسات فالذوات ايضا تكون فاسد ا وبيات الى السام اذا كان في
 المحل ثم يطري عليه السواد في محله فالسواد لا يحلوا حاله اما ان يبطل
 حقيقة البياض واما ان يبطل وجوده والاول باطل على ما ذهبوا اليه
 في نفسه استحالة بطلانها لا ما ساء عنهم ان لا يكونا **والثاني باطل**
 ايضا لان القول بما في الوجود البياض ما ان يكون تولده السواد
 ووجوده والاول باطل لان تولده السواد لو كانت متافيه لوجود
 البياض لوان يكون متافيه لوجود نفسها فانه لا تفاوت بين الوجود
 في حقا فيهما فيلزم ما قلناه **والثاني باطل** فان الوجود من قطع النظر

عن السواديه والبياضيه عن متافيين في انفسهما بدليل محله و
 الاعراض المتنافية في المحل الواحد لا يها لانه لا تفاوت من صفة
 الذاتين ولا من الوجودين واما المتافاه حكم متفرع على الصفة المتنافية
 عن صفة الذات بشرط الوجود لا فاقول وهذا ايضا باطل لانه اذا
 كان صدور تلك الصفة عن صفة الذات مشروطا بالوجود كان
 ان يقع تلك الصفة موقفا على ان يقع الوجود الذي هو شرطها ووقفا
 انه ليس هناك ما يرفع الوجود فوجب الارتفاع الصفة المتنافية عن
 صفة الذات بشرط الوجود فيلزم ما قلناه من استحالة الغيب على الوجود
 فيبطل ما ذكرناه من مكان المتناك ثبوت الذات في حاله الغيب كما طعنوا
 وبالله التوفيق

الفصل الثاني في ذكر شبههم

والافتعال عنها **القول** انهم يوردون امورا يغفلونها لانه على
 الذوات في حاله الغيب قارة يستبدلون مغلق العلم والقبلة والاذن
 وبانة يستبدلون بغيرها ونحن نذكر ما يتعللون به وفسد بغير الله
الشبهة الاولى في عدم الحقيقة لا يوجد الا بالحد القاد
 بالحد له موقف على تعلقت به وتعلقه به هو انه ممكن الحصول
 والوجود من حيث ذاته كصفة لتعلق المعقود بالحد الا انه ممكن
 من حيث فلا يرد من من وصف هذا الامكان الذي ذكرناه فلو لم يكن
 المعقود داما في حاله غيبه لما مع وصفه بكونه ممكنا من جهة المتأخر فلما
 كان موضوعا بالامكان دل على كونه داما في حاله الغيب وهو المستوي

والجواب من جعل ما أولا فلا بد له ليس في القتل لم يحصل
متعلقا للقدرة الا الذات او الوجود او مجموعهما فانما الذات والوجود باطل
فلا يقولون بان كل واحد منهما بافتراده متعلقا للقدرة لان الذات
بأمة وليست من متعلقات القدرة والوجود بانفراجه لا متعلقه القادر
كما ستر يانه واما الذات على الوجود فهو باطل ايضا لأنه لا ينفك
يعقل الا الذات والوجود وقد ابطنا ان يكون كل واحد منهما متعلقا
للقدرة فاذا بطل لم يبق لقولهم الذات على الوجود مفهوم محض يستحق
ان يسلم عليه • واما ما يزعم اننا سلمنا ان لقولهم الذات على الوجود
مفهوما ناديا عما قلناه وسكتنا نقول اذا كان متعلقا للقدرة هو الذي
على الوجود قلناه ان يكون الذات على الوجود حاصلا في الغير والا فاذاما
ان يكون الوجود متعلقا للقدرة وليس ثم وجود كان ان يكون متعلقا
القدرة هو الذات والذات هناك فبطل ما نزعوه • **الشبهة الثالثة**
قولهم اذا اردنا ان نأخذ الشيء فادنا لاه وان يكون متعلقا بالذات وذلك
الامر لا بد من ان يكون متميزا في نفسه لاننا نقصد به الى العادة قبل وجوده
فلا بد من متميزا لم ينعى القصد اليه وهذا يقتضي كون الذات ثابتة
في ذاته الغير لا ينفك لولا بئوها لما امكن وصفها بكونها متميزة فهي
كذا ذواتنا في عالم الغير وهذا هو المطلوب • **والجواب اننا**
نقول متعلقا بالقصد والانراجه اما ان يكون هو الامر الثابت
في الغير فهذا محال لانا انما نقصد الى كون ما ليس كذلك لا الى كون ما
كان في الحال • وايضا فالارادة عندهم لا تتعلق الا بالأمور المتحركة
دون الامور الثابتة وان كان متعلقا بالقصد والانراجه لا يجب ان يكون

ما

ما قد بطل كلامهم في الشبهة فمع ان القصد متعلق بما ليس كذلك في ذاته
وغيره فساد ما قالوه • **الشبهة الثالثة** قالوا لا
شك في اننا نقول الاشياء في حال غيبتها فلا بد من ان يكون العلم متعلقا بما واولا
انما ذوات ثابتة والاستحالة بعقل العلم بها • **والجواب اننا**
يؤمن من كون المعلوم متعلقا كونه امرًا ثابتًا وبيان وجوده اولها اننا
صوب الامور المركبة كالاشكان والعزس وغيرهما من الحماور المركبة
وعلمها وبمعنى مع ان شيئا منها غيبا في حاله الغير على هيئة
التركيب • وثابتها اننا نقول الصفات نحو الوجود وغيره من الصفات
فهكذا القول في الاحكام الاضافية مع ان شيئا منها غيبا في حاله الغير
وثابتها ان الامور المستحيلة متعلقاتها كالفعل باستحالة بان الله كان
يؤمن ان يكون سائيا في حاله الغير • وايضا ان العلم بالامور المستحيلة
هو معلوم له وبيانه اننا اذا قلنا مثل الله تعالى محال • فالعلم المتعلق
مثل الله هو علم لا معلوم له لأنه لو كان له معلوم كان لا يتناول حاله
لما ان يكون موجودا او مغيبا ومحال ان يكون موجودا لانها حكم عليه
محال والمحال لا يكون موجودا ومحال ان يكون مغيبا لان المغيب
لا يكون متعلقا للوجود وكل ماها هي في مثل الله تعالى ولما ثبت ان كل متعلق
فلا بد من ان يكون موجودا او مغيبا وثبت ان مثل الله تعالى لا يمكن
ان يكون موجودا ولا مغيبا وما ثبت ان مثل الله غير معلوم وان العلم
بماستحالة ما له علم لا معلوم له • لانا نقول هذا فاسبق فان اسات علم ولا
معلوم له محال • وبيانه ان العلم اما ان يكون مجردا صافيا كما يقوله الشيخ
ابو الحسن واما ان يكون امرا له اضافيا كما يقوله الشيخ ابو هاشم والامور

الاشياء لا يمتنع من صفات وذلك المضاف هو المعلوم فثبت علم من غير
 ان يقدر في مقابلته معلوم محال . **قبت** ما ذكرنا انه لا يلزم من كون
 المعلوم معلوما كونه امرا باثنا وفي ذلك بطلان الشبهة الى ذكرها .

الشبهة الرابعة قالوا المحال ممتنع في نفسه عن المكان
 في ان الممكن يقع ان يكون مقبولا والمحال مستحيل فيه ان يكون مقبولا
 وهذا الغير محقق في فصل بل هو ليس من باب الفرض والامتناع وقد
 تقدم ان الامور المعبره منه ممتنع بعضها عن بعض وموضوعة بالامكان
 كلما فلا بد وان يكون ذواتا ثابتة في حال عديمها والامتناع ذلك .

والجواب اننا نقول قلتم ان الممكن المغير ممتنع عن المحال قلتم
 ان يكون ثابتا ليس محالما ان يكون وجه الاستدلال منه هو مجرد قبح المحال
 عن المحال فهذا فاسد لان المحال ايضا ممتنع عن الممكن فان لم يمتنع في غير
 ان يكون ذواتا ثابتة لزم ايضا ان يكون المحال ذاتا ثابتة منع فرق . وان
 كان وجه الاستدلال هو ان الامكان وصف هو فلا بد من ان يتصف به
 فهو فاسد ايضا لان الاشياء المركبة كالاشخاص والفرق تنفعا بالامكان
 والله يعلم وجوهها مع ان وجه الفصل قاصده بان المتعلق المركبة لا يمكن
 ان يكون ثابتة في حاله الغيرة على تركيبها وتصرفها فبطل ما زعمتم .

الشبهة الخامسة هو ان كل مقدر فانه مستبعد بالمكان
 ووجه ذلك الامكان يستحيل ان يكون ثابتا الى الابد لان العاجل يمكنه
 الدوام لا في ممكن اذ لا يقبل الدوام في امس يستحيل فكلوا احصا من المتعبد
 كونه محسوس ان يتغلب العاجل والاعلام يمكن اقتدار العاجل عليه او ان
 اقتداره على العاجل **قبت** بما ذكرناه انه لا بد من امكان ثابت الى المقدر

هو الامكان

هو الامكان امر ماض لا يمكن استقلاله بنفسه فلا بد من امر ماض عليه
 هذا الامكان وليس ذلك الا بان يكون ذات المقدر ماض في حاله الغيرة
 وهذا هو من اجابنا . **والجواب من وجهين** اما اولهما ان المقدر
 من موصوف بالامكان فالحال ايضا موصوف بالامتناع فان لم يمتنع
 وصف المقدر بالامكان ان يكون المقدر ذاتا ثابتة في حاله الغيرة لزم من
 صحة وصف المحال بالامتناع ان يكون المحال امرا باثنا في الغيرة وهذا محال
 واما ثانيا فلان المتعلق المركب موصوف بالامكان مع انه يقع بوجه لا يلزم
 ان يكون ثابتة على حاله في الغيرة وهذا محال . **الشبهة السادسة**
 صفات الاحتمال وهي المتعبد عنهم في اثبات المغير ذاتا في حاله الغيرة
 وتقرير ما قالوه هو ان صفات الغير ومن صفات الاحتمال هي امور
 مقتضاها عن صفات الذات الحاصلة في الغيرة فلا بد من ثبات الذات
 الموصوفة بالصفات الذاتية في حاله الغيرة . **والجواب** ان صفات
 مقتضاها فلان تحت الجوهر فيحصل عند وجوده بعد ان لم يكن حاضرا فليس
 على احواله اما ان يكون معها لذاته او لصفة ذاته او لوجوده او لحدوثه
 او لوجوده مع او لغيره مع او بالفاعل والاقسام كلها باطلة الا ان
 ان المتضمن فيه هو الصفة الحرة بشرط الوجود . **قالوا** وانما الذي
 محسوس لذاته لانه كان يلزم في كل ذات ان يكون متغيرا وانما الذي
 لوجوده ولحدوثه لانه كان يلزم في كل موجود وذا ان يكون متغيرا
 وانما الذي يمكن محسوسا لوجوده لانه لو وقف عند حاله لم يمتنع في حاله
 وجوده بل في حاله لانه لا يمكن وجوده في الغيرة كونه متغيرا
 محسوسا في حاله وجوده بل في حاله لانه لا يمكن وجوده في الغيرة كونه متغيرا . **والجواب**

لم يكن بعد لم يمتنع لان الغيرة لا احتمل له شي دون شي وانما لم يكن
 بحسب ما قلنا بل لانه لو كان ما قلنا ان الثاني من المتأخر ان يجعل الذات الواحدة
 حكمة سويا وكان بغير لوقتها طرف ماص ليس يسكون ان يحسب السواد
 من وجوده وجهه فكون موجودا معروفا وهذا محال . فاذا بطلت هذه
 الاقسام لم يبق الا ان يكون الغير مستغادا من حقيقة الذات لا بد وان يكون
 ثابتا قبل الوجود حتى يكون مقتضاة للغير عند الوجود وهذا اوج
 يكون الذات ذاتا في حالة الوجود وهذا هو المطلوب . فانه استلزم كل
 في وجوده . **والجواب على كونه** من اوجبه انما
 اولى فلان هذه الشبهة بسبب ما ان الوجود والغير وصفان دايدان على
 ذات الجوهر ومن استلزم هذا بل المرجح مجبا الى فصل الذات من غيرا من
 رايه . وبيان ما قرنا في مسألة الجود فلا وجه لتكريره . واما ثانيا
 فبما اننا سلمنا ايضا وصفان دايدان على ذات الجوهر وكذا نقول لولا
 ان يقال ان حصوله لا لا يمكن في صورته من غير كونه . منها ان المتأخر قد خلت
 فان لا يغيب ان لم يكن فان لا لا امر . ومنها ان العرص الحال في محل خلت
 فيه حاله ان لم يكن حال لا لا امر . ومنها ان العرص الذي ليس
 حصل في وقت معين دون ما قبله وما بعده لا لا امر وغير ذلك من الصور فليكن
 حصلت بغيب ان لم يكن حاصلة ومع ذلك قلتم بانها حاصلة لا لا امر فاذا
 عقل في هذه الصور ان يكون حاصلة بغيب ان لم يكن حاصلة لا لا امر فلم
 لا يكون ان يكون الغير حاصلا بغيب ان لم يكن لا لا امر لا يقال انما لم يعلم
 هذه الامور بعلمه لان ما يشي علته اياه في تعليلها فاما الغير فليس
 كذلك فلا يحزم وجب تعليله . لاننا نقول — هذا جوابك العسر ويعد

الحرام

الحرام مبدءا وبيانا ان الصور الحسية عروداها من مبدء كمالها كان
 الحال لان ما على تعليلها تقسم من اقسام الامور المؤثرة كان اعترافا
 منكم بقيام الدلالة على ان الحكم غير معتك فيها مع قيام طريقة التعليل
 فيها فلماذا كان المصنوع متوجها . واما ثالثا فقلنا انما ان الغير
 مغفل بامر فلم لا يكون ان يكون ذلك الامر هو المتأخر . قولهم لو كان الغير
 حاصلا ما لم يتأخر للزم ان يحصل السواد حركه . فلتك السواد في غير انة
 يلزم الخائب من الجمع بين هاتين الصفتين واذا كان الحال لانما من الجمع
 بينهما لم يبعد عيبه المتأخر لعل المتأخر لا يقتضي على الامور المستقيمة ولذا
 كان الامر هكذا كان المتأخر بقدر كصفة الغير وحدها على السواديه
 وصيرا واما الجمع بينهما فلا يبعد عيبه لانه مجازي . واما رابعا فقلنا
 سلمنا انه بقدر على الجمع بين هاتين الصفتين فاذا يلزم عليه قالوا لو طرأ
 بياض ليس يسكون وجب ان يحسب السواد من وجوده وجهه فيكون موجودا
 معروفا ومن امحال . قلت المراد لا يجوز ان يقال ان السواد والحركة متضا
 متعا لان الله الواحد اذا كان سوادا حركه معا طرأ بياض ليس يسكون وانما
 بعده من حيث انه سواد لا بغير ضده وكذا حركه هو لا بغير كونه سوادا فليست
 يلزم اسفاوه من حيث انه حركه لان الله كما هو في كل واحد من حقيقته في حقيقته ما يلزم
 تابعا له . فلو ان اتفق كونه حركه معا كونه سوادا او لم يلزم ما ذكره من كونه
 معروفا موجودا . واما خامسا فقلنا انما ان الله حقيقته من حيث انه سوادا
 حقيقته من حيث انه حركه فلم نعلم ان هذا محال . قالوا لان السواد لا يخرج عن
 الصفة المتضاه عن حقيقة الذات الا اذا خرج عن الوجود ولا معنى لاصفة
 الحركه الا اذا كان الوجود ثابتا مستمرا فلو زالت الصفة دون

لحدا العقل كونه أسود من غير حلول السوداء فيه فلما لم يقبل دل على ان المنصور
 احدها هو المنصور من الخضر وقد نغم نغم محقق لا شغيرة ان كون الخضر
 مطا وطيرا اموز مقابله للسراد والطعم والاليج واستبدل كاهنه ابدل كاهنه
 ينكس الاعراض وهو انما تعلم بالاضافة كون الجسم اسود وهو افسا وطيب
 الراية مع ان علمت هذه الاعراض هو من نظري فاذني علمه ما انظر معا
 لما عرفناه بالنظر والتفكير وهذا يدل على ان كون الجسم اسودا كما شاطب
 الراية قاذرا انما يتصورها احوال دابة على السوداء والحلاوة والطعم والحركة
 والهدوء والجلد وهذا هو المتصور وهذا فاسد لوجوه اما اولها فلان الخا
 لية هي الاسودية معلومة بالنظر والاستدلال وكون الجسم اسود مغلوفا
 فيلزم ان يكون الحاله لية هي الاسودية معانوه كون الجسم اسود وهو لا يقو
 واما ثانيا فان كان ان يكون له كونه اسودا حال دابة لما ذكره ليكون
 ذاكيا واكلوا وشاذبا ولا يشك احوال دابة على الاكل والشرب واللبس
 فبطل ما قاله وضوح الوجود لا اسودية الى حلول السوداء فيه لا عين
المقابلة الثانية ان الكاينيه على نفس الوجود او يكون حاله ذلك
 نفاه الشيخ ابو الحسن واصحابه واجهه الشيخ ابو هاشم واصحابه وقد بينا
 ذكر اولهم على استماله استناد الكاينه الى المتناغل وذكرنا الاعراض عليها في
 جوبت الفاعل فلا وجه لاجادته هاهنا
المقابلة الثالثة في ان القا
 والعالية وسائر الصفات المشروطة بالحياة هي احوال دابة على كونه
 الاعراض لية هي القاذرة والفلم املا فاما الشيخ ابو هاشم واصحابه فاقبوا
 لحوال دابة لليلة ونفاها الشيخ ابو الحسن وقد ذكرنا طريقتهم على اقباسا
 وانرضاهما باب الصفات فلما جاءه الى اعادة القول فيه فهذا هو الكلام في الغلة

والعقل

القول في ان الله قاذر على غير مقدر العبد

ذهب الشيخان ابو علي وابوهاشم وجمهور المعتزلة من اصحابنا الى استحالة
 تعلل العبد من الواحد قاذرين ودعوا ان الله تعالى لا يقدر على غير مقدر
 العبد وانما هو قاذر على حصة الاخر وذهب الشيخ ابو اليزيد وابو الحسن
 البصري ومحمد الخوارزمي الى ان الله قاذر على غير مقدر العبد وحسبه
 وهذا هو الحق وان يدل عليه متالك **المشكل الاول** ان
 السمع ابو الحسن ونظير ما قاله هو ان الله تعالى قاذر لذاته ونسبه ذاته
 الى كل المكنات على سواء ومقدر العبد من حلة المكنات فيكون
 قاذرا على نفسه **وانا نقول** انه تعالى قاذر لذاته بعد مساند ما فيه
وانا نقول ان نسبة ذاته الى كل المكنات على سواء فلو كان غير ذلك
 مقدر هو الاكوان وهو حكم عام في جميع المكنات ونسبته الى ذات الله تعالى
 في جميع المكنات على قصة واحدة اذ لا يقبل وجه يخص بعضا من بعض المكنات
 دون بعض **وانا نقول** ان مقدر العبد العبد من حلة المكنات فهذا ظاهر
 ولهذا منع الحار له ووقعه من جهة واذ كان الامر هكذا وجب ثلث فلا
 الله تعالى لجميع مقدر رات العباد كما حققتاه **المشكل الثاني**
 ذكره الشيخ ابو الحسن فهاضك كذا انا اذا فرضنا حراما لعلنا نقي قاذرين
 عذرا احدهما في حال ما قد خسر وليس بمحاو له اما ان يحصل ذلك في
 حركتان او حركة واحدة والاول باطل لامن اما الاولان احتاج الملس محال
 واما ما رتب فلا بد ليس استناد الحركتين الى ابدال قاذر ما على من يعكس فاما
 الامتناع واحدهما الى واحد من قاذرين فيكون الفعل حاصلا لا غير قابل

مخال والسيد كل واحد منهما الى كل واحد من القادريين فيكون كل واحد منهما مقدر لكل واحد من هذه امور مطلوبا . واما ان كان الى اصل في ذلك الحركة واحدة فليس استنادها الى اخذ القادريين باولى مراتبها الى الآخر . فاما الاستنباط الى واحد منهما فيكون الفعل حاصل لا من قائل وحده . فثبت . او نسب الى كل واحد منهما فيكونان قادريين عليهما وهذا هو المشهور .

هذا المحقق من فكره ابو الحسين في الدلالة على صحة مقدرين قادريين .

المسألة الثالثة **استدلالنا على صحة الشيوخ ابي الحسن** وهو ان يقدر تعالى فيما لا يزل قبل خلق العالم وخلق القادريين بالقدرتين مع كل منهما المكات اذا وجد القادريون بالقدرتين لم يخرج ذلك عما كانت متعلقين به من قبل لاجل تعلق قديم به فلو لم يتصل بما ذكرنا لزم منه احد باطلين . اما لا يكون الله قادرا على مقدرين لا قادريين فيكون من بعض بعض المكات وهذا محال . واما ان يقال ان القدرين غير قادرين على مقدر . فنسب ان الله تعالى قد قبله عليه وهذا محال ايضا . ولا يخفى عن الوقوع في اخذ هاذن الحديث والآقول بان الله تعالى قادر على جميع المكات في الاول من علقته قديرا قادريين بالقدرتين لعدم ما كانت قدرته متعلقة به وفي هذا الحصول مقدرين قادريين فثبت المسالك كما جاز الله على ان الله تعالى قادر على مقدرين القدرتين . لا يخفى . ان الشيوخ ايقنوا ان الله تعالى قادر على جميع المكات .

الحسين ومحمد الحارثي لما اتوا سوا الاعيان في العبد و قالوا ان الله لا ينفذ ما في حاله بدمه . ولا يفعل خلافة في هذه المسئلة لان حكمهم انما هو احد اذا كانوا قائلين بانها ذات في العبد حتى يتوارث على الذات الواحدة تعلقات من جهة قادريين فاما انهم لم يقولوا ان ذات الذات في العبد فلا يجوز

مخال

مخال فم هذا لا يتصور . هذا فاستدلال الخالف لعقل منهم سوا قالوا بان ذات الذات في حاله العبد ونفسها او لم يقولوا ان تعلق القادرين بالقدرتين لا يتوقف في ثبوته على الذات في حاله العبد . ونوع ما قلناه ان تعلق قديرا القادرين بالذات واجب كما فعل وان سكرات كونه في حاله العبد فثبت ان الحالت في تعلق قادريين بذات واحدة تعلق ايضا وان لم يكن ذات بانية في حاله العبد فثبت كما ذكرنا ان خلافة معقول وان كانوا قائلين بانها ثبوت الذات المقدرين منها . هذا وهم لا يأتون بغيره .

واختصارنا على بطلان مقدرين قادريين بشبهة . **الشبهة الاولى** لو قدر قادريين على مقدرين واخذوا مع فعل احدهما له الاستغلة الآخر لان من حق القادريين ان يصح منه ان يفعل ولا يفعل اذا لم يكن له الحال الى الفعل وليس فعل بل في الخبر الى الفعل ولو لم يفعل الآخر لضع ان يفعل ضيق في عمله وفيه خفاء

حضور العقل من اجدها ووجوده من جهة الآخر في الحال الواحد وانه محال . **والجواب عما اوردوه** هو ان صحة العقل في نفسه وصحة صلبه من جهة قائلها كما يتوقف على القادرين وفي ايضا متوقف على كون المحل قابلا له فاذا فعل احد القادريين ذلك المقدرين في ذلك المحل فثبت صحة كل القادريين الخبر ان يفعل ضيق وفيه لو وجد المانع من حصوله . كما قال

ليس احد القادريين بان يصدر عنه احد الضدين اولى من الخبر فيكون من هذا اختصاصا في المحل الواحد . لا يتصور هذا الا لو لم لا يحقق بما اذا قدر قادريين على مقدرين واخذوا كل واحد منهما بما لا يمكن مقدرين احدى مقادير المعقولات

الآخر . اللهم الا يقولوا لو كان مقدرين معا واحدا استحال انهما معا في ذات الله كان هذا استحالهم الى ذلك اخر سنه كذا ونحوه ان لنا الله تعالى

اختصارنا

الشبهة الثانية قالوا لو كان المقدر قابضاً فإذن كان على مقبوضه واحد
 نفسه لو كان اذا اراده احدهما وسكبه الآخر قائماً ان يوجد الفعل في اثنين قد
 وجد مقبوضا لقابض مع كونه كائناً له وذلك محال **•** او لا يوجد في اثنين
 لا يوجد مقبوضاً لقابض مع كونه مريداً له وهذا محال **•** او يكون موجوداً عن
 موجود وهذا ايضا اكر فتأدا او اظهر امتنا وفي هذا بطلان كونها قابضين
عليه • والجواب ان المقادير اذا قصد الى اتحاد دون الآ
 فانه يوجد لا محالة **•** قوله لئلا يكون مقبوضاً من احدهما اذا وجد به مولى
 من الوجود لان المقادير كره وجوده **•** قلنا هذا فاسد فان حاب الوجود
 كفي فيه حصول موثر واحد فاما حاب الغد فهو فلا يكتفى فيه ان لا يحصل موثر
 معين بل يجب ان يحصل من الاثنين جميعاً لا يقال ان من حكم المقبوضون
 الوجود اذا كان المقادير كائناً لوجوده والقول يكون الشيء الواحد
 مقبوضاً لقابضين سطل ذلك **•** لانا نقول بل من حكم المقبوضون الوجود
 اذا اكرهه كل من كان قابضاً عليه **•** قالوا اذا اكرهه بعض من كان قابضاً
 عليه كان وجوده من جهة مزاجه فسد ما ظنوه **• الشبهة الثالثة** قالوا
 لو قدر قابضاً على مقبوض واحد نفسه لوجب اذا اراد اجتماع اتحاد ان
 يكون كل واحد منهما فاعل له ولو كان الامر كذلك لم يفصل محالة
 وقد ان اد احدهما اتحاد عن كماله وقد اراد اجتماع اتحاد اذ ليس بمقتضى
 احدهما ما ليس للآخر فيؤدي الى بطلان الماهية من القادير بحيث لا
 يجمع من ان قابض ان ينفوا قابضاً واحداً او فرضناهم قابضين على واحد
 وهذا محال **• والجواب** ان هذه **الشبهة اضطررت فيها الجواب** **•**
 قابضين واحداً عنهما بجوابين **•** الجواب الاول ذكره صاحب النهاية وهو

ان القابض

ان القابض الواحد اذا حاول قابضاً اخر مثله مثله عن مثله **•** وقع بينهما الى
 فاما القابض ان فاعله لا مع الماهية بينهما وبين القابض الاخر بل يكون وجود
 مقبوضهما اولاً بالواقع لا محالة فظهر الفرق من القول كلامه **•** وهو
 فاسد فاما اذا فرضنا مقبوضها واحداً لم يفصل الماهية بينهما فاذن
 عن ما يوجد احدهما هو غير ما يوجد الآخر وصفه الوجود لا العقل فيها
 مراد فمساو واحد من قابض او اكثر فلا وجه للماهية بينهما اذا كان مقبوض
 واحداً **• الجواب الثاني** ذكره الخوازمي وهو ان الماهية كما يطهر حقيقة
 قد يظن يقبضها **•** فاما لو قدرنا مقبوض الماهية عن جماعة من القادير
 مقبوضاً عنه واحد منهم كان احدهم يحلفه في جهة الماهية للقابض الآخر
 بخلاف ما اذا كان القابض واحداً فانا اذا قدرنا مقبوضه لم يحلوا احد في جهة
 الماهية فظهر الفرق من مقبوض الماهية من قابض واحد ومن مقبوض من
 قابضين لما حققنا **• الشبهة الرابعة** قالوا لو قدر قابض ان
 على مقبوض واحد وقبضنا احدهما قدما والآخر محدث لم يستنع ان يقبض
 القابض القديم على احترائه ويقبض القابض المحدث على اتحاده لسبب فاذا
 مع اتحاد من جهة القديم عن غير اتحاد سبب كان العقل عاقل الشيء
 وان لم يوجه من جهة القابض المحدث الا بواسطة السبب كان العقل مقبوضاً
 السبب يكون العقل مقبوضاً الى السبب وعسا عنه وهذا محال **• والجواب**
 ان المعنى القابض الى المقبوض معارضة للمعنى القابض الى القابض وفيه وجود
 ذلك المقبوض في نفسه غير متوقف على وجود سبب **•** اما المعنى القابض الى القابض
 فمختلفة فاما يخفى ان هذا القابض يكون موقوف على السبب وفي حق الآخر لا يكون
 موقوف عليه فلم يعم ان هذا محال وما المانع منه **• الشبهة الخامسة**

الشبهة الخامسة

ووضع هذا ان الفرقه من الموجب والحق ان الضرورية وليست كذلك
 لان العايد من حيث كسبيل الصفة والحق ان الموجب لا يقبل
 من لا ينفك عن الفرقه بين العايد من الموجب معلومه بالضرورة فان
 العايد من كسبيل الاحصاء دون الموجب وكذا نقول ما دعون بقولكم
 ان العايد من كسبيل الاحصاء فان اردتموه الحقه هذا فافهمه فلي
 العايد من الموجب مستمكن في مطلق الحقه فلا فرق بينهما من هذا الوجه
 وان اردتموه الداعي فخذوا هو المقصود فان الاحصاء ان لم يفسد الداعي لم
 لعقل الاكتم بوصف بكونه محمدا للفاعل وليس له داعي اليه ثبت بها كذا
 انه لا يمكن العايد المحاد من مقبوره دون الآخر الا بربح وهو الداعي
 ولا يمكن الفرقه ايضا من الموجب والعايد الاما الداعي **المشكل**
الذي قد تقرر فما اما القول ايضا فافهمه وبيننا فليست ان العالم
 ما يفعله لا يفعله الا بداع وكذا قل يعلم ذلك من نفسه بالضرورة
 فاذ استمع من العالم ما يفعله وجود فعله من دواعي فلا وجه له الا لا
 شرط في وجود الفعل وهو دواعي من جهة الفاعل لان كل امرين ليس بينهما
 وجه تعلق فانه يجوز انفصال احدهما عن الآخر فكان لا يمنع وجود الفعل
 من الثاني من غير داعي فلما علمنا استحال ذلك بالضرورة بل على الداعي
 كونه من اعساره في وجود الفعل من جهة فاعله ولا شك ان ادب في جهات الاعسار
 في كل شيء هو حاحه المشروط الى شرطه ففهمه كان الداعي شرط في وجود الفعل فلا
 شك في استحالة وقوعه من دونه وهذا هو المقصود لا يقال انما المنع وقوع
 الفعل من الثاني لغيره لغير داعي لان كونه عالميا في نفس الداعي فلا وجه وقوع
 الفعل من الثاني لغيره لغير داعي لخاص كونه لخاص الحاله اليه كالمال بمن

منه

يقع وقوع الفعل من الثاني لغيره لغير داعي وهذا اسوأ من وضع وليس
 هذا انما في الثاني والنايم فافهمه ان كسبيلها ينفصله فلم يكن قولنا
 انما ينفصل من غير داعي مناصفا لا يقبل هذا فتباد فان علم العالم
 ما يفعله امر محال للداعي في نفسه فان العرص بكونه كالمال ما يفعله
 هو انه كالمعقوله العقل وحده من كونه حركه وسكونا او قياما وقعودا
 والعرض بالداعي هو العلم او النفس والاعتقاد بان في العقل حب منعه
 اودع منعه هذا في داعي الحاحه والعلم بكون العقل حيا واعسا هذا
 في داعي الحكمة فثبت بها ذكرنا ان علم العايد ما يفعله هو ليس وراحيه
 الداعي ومع ما قلناه ايضا من ان العالم ما يفعله لا يفعله الا بداع يحضه
 فثبت كونه شرطيا فيه كبقية **المشكل الثاني**
 وما ضله هو ان الفعل لوضع وجوده من دون داعي نصيب وجوده على
 غيره لضع وجوده مع قيام الصارف ودرعها بالضرورة خلاف ذلك
 الفعل لوضع وجوده مع قيام الصارف بمرح التايد عن ان يكون موثرا
 حجه الاحصاء فان من حق من هو موثرا حجه الاحصاء ان يكون فعله واقعا
 على حسب دواعيه وما دونه في الثبوت والاسفا وانما قلنا ان العقل
 لوضع وجوده من دون داعي لضع وجوده مع قيام الصارف فلان كل امر
 يشترط وجوده فوجود امر اخر فانه لا يحصل ثبوتيه ضد ذلك الامر ولهذا
 فان الله لما كانت شرطية وجود الحياه كان وجود الامر او محلا لوجودها
 ولما لم يكن الله شرطيا في وجوده لكونه لم يكن لغيره محلا لوجوده
المشكل الرابع انا نقول قد يكون فعل

في

العالم بما لا يعقل الشايع والناهي فاذا انقضى نصيب من الحرية ان فعل
 العالم لا يصدد الا عن دواعي نفسه وعرفها ذلك بالضرورة وجب في فعله
 ايضا لا يصدد الا عن دواعي نفسه لانه اذا وجب اشتراط امر من الامور
 في حق وجب اشتراطه في مثله فاذا وجب اشتراط فعل العالم بالداي وجب
 اشتراط فعل الشايع والناهي ايضا بالداي لما ذكرناه. ويومئذ كما كان
 النائم قد يترك في حال نومه سببا لهزئته ويكون سببا لاساهه كابراريد ويريد
 قتله فانه مضطرب ويغلو صوتيه وكما يرى سببا في فعله فانه يكون
 سببا لفعله واستبشاره كيرى مضادا وجمعا وصديقا فربما كان سببا
 في فرجه وشروقه كقوله الامور باله كانه ان الفعل لا يكون صليفا
 من جهة الفاعل لها الا بقصد وادارة دواعي يحضرها سوى ذلك العالم
 والشايع والناهي كما حققناه هاهنا. **واختصنا الى**
 هاشم بقدر مدحهم بشبه ثلاث **الشبه الاول** حكما
 الحارثي عن قايض النفس وتغيرتها هوان بصور ما هي القابض و
 يمكن فهمها من دواعي دواعي وجودها في الخارج عارضة على بدنها
 واذا كان الامر هكذا فليس محال ان يقع منه الفعل او لا يقع فان يقع
 وجود الفعل بطل فلو كان مقتضاها الداعي وان لم يقع منه الفعل
 بطل مغفول حقيقته القابض لير القابض هو الذي يصح منه الفعل ولا يلزم
 عن هذا الداعي ان يقع في فعله فوجود الفعل كما قلناه. **مثلا**
والجواب اننا لا نشك ان ضحكت الفعك **الا**
 في مقبول القابض ولكن انقول ليس لقابض الذي يقع منه الفعل
 على الاطلاق كما فهمتم بل القابض الذي يصح منه الفعل على بعض الوجوه

وهذا

وهذا القصد مشهورا لظهوره وتبين المتكلمين لا بدغوية. واذا كان
 الامر هكذا فنقول اذا علم القابض عن الداعي فانه يقع منه الفعل
 بتقدير حصول الداعي في نفسه كما يقوله في حق من علم الاله فانه يقع
 الفعل عند وجوده فالداعي والاله في حق القابض ليسا شرطا في حصول
 القابض حتى اذا لم يحصل الا بمحصل القابض كما دغتم واما ما شرطنا
 في حقيقة وجود العقل من جهة القابض ولهذا يكون قابضا وان لم يكن
 الداعي والاله في حقيقة نفسه ما طوره. **الشبه الثاني**
 ذكرنا قايض النفس وما ملأها من الداعي فثبت بنسبه الهدف
 فيصيب طائفا او انسانا فلو كان العقل شرطا وقوة يحصلون الدنيا
 لم يقع الامانة في الانسان والطاير فلما وقعت ذلك على بطلان
 اشتراط الداعيه. **والجواب** وجهين **ما او لا**
 فان هذا وادع عليها ايضا فان غلبهم ان العالم ما يفعل ولا يفعله الخ
 لدواعي نفسه ولا شك ان الداعي كما لم يفعل فاما احبوا عتد فوجوه
 بعينه. **واما ما** فلان الداعي اما انساب الطاير الذي ليس له البتة
 دواعي واحط الهدف الذي دنا اليه الداعي لانه طن ان جهة الطائر هي
 الهدف وطنه قد اهو بالاعش على الهدف ولهذا فانه اذا عتد اما
 الانسان والطاير اعتد بها قلسه. **وسل** هذا لا يصح الامر لير علم
 بالامانة على حد الامانة. **الشبه الثالث** ذكرها قايض
 النفس وهي ان الشايع والناهي يوجد العقل من جهة دواعي وآياتنا
 هذا فلان النائم قد يترك اشر بوجهه وشايعا فانه هكذا القول والناهي
 فانه قد يفعل العقل ولا يشعر به فلو كان الداعي شرطا كما دغتم كان لا يقع

نبي

العقل بينهما فلما وضع العقل بينهما دل على عدم اعتقاد الداعية
والجواب ناقد قريتنا فيما سبقنا ذلك
 العقل لاجل الداعية وهذا لا يمكن الا ان يكون مطابقا لما ثبت به في
 نفسه ولهذا فانه اذا هب من حومة فانه يتذكر الخوف الداعية الى
 النطق بما قال وهذا القول في جميع ما فعله الساجد ايضا
 يفعل ما فعله لامور بطنا وتعبدا وكما هذا لانه على ان لا يكون
 اعتقاد الداعية في جميع ما قلناه وهذا لا يخفى على العقول السليمة
 واعترافا **والمتن** من عندنا فصل بشي رايه يشتمل على عقيدة
 اخبرنا ان العقل لا يدين من اعتقاد الداعية وتاثيرها ان الشئ
 اذا ساويا في النفع ودفق الضرر فان احدهما لا يقتضي ترجيح ن ايد
 فالذي يدل على الاول ما قرره في المناك المقدمه حكاية من الشيخ
 الى الحسين والذي يدل على الثاني اننا نعلم بالضرورة ان لما ذكر الشيخ
 من اعتراضه بطريقان متساويان في جميع الوجه فيما يرجع المقصود
 فانه ينسب احدهما من دون الاخرى لا مرجح ذايه وهكذا القول في ما يرجع
 اذا قبل اليه من حيثان لا تفاوت فيهما فانه ما كان خيرا ولا يحتاج الى
 طلب مرجح وهكذا القول في جميع الصور المتساوية لايمان عند
 فرض تساوي من كل الوجه لا يمكنه نقل خيرا لغير المرجح فان قدرنا
 فعله لا يجد ما يدل على ذلوله عن الخير وكأنه لو كان الا هذا المنقول
 لا نقول بل نقول ضرورة انه تعالى بها جميعا والغير ذاهل عنها وانما
 حاصرا في ذهنه على تساويها لما استويا في المقصود اسعوى في نقل
 احدهما عن المرجح وكان اصل الداعي كما ايا من غير حاصرا الى ان ياتي عليه

القول

القول في بطلان ما ذهب اليه الكعبي
 حكى مذهبنا ان احدهما ان الله تعالى لا يقدر على ان يحول شيئا على
 ضرورنا ما علمناه اكتسابا وثانيهما ان الله تعالى قادر على ان يحول
 لما علمه الى تقدير العبد على تقدير اليها كالحركة التي يفعلها العبد
 فالحركة التي يفعلها الله تعالى فالذي يدل على بطلان مذهب الاول
 هو ان خلق العلم جملة الحكايات ان يكون الله تعالى قادر على ان ياتي
 قلنا ان خلق العلم الضروري ما علمناه اكتسابا من جملة الحكايات
 فلو طاهر لا يعمل منه وجه استماله وانما قلنا ان الله تعالى يحب
 ان يكون قادرا على فلهول قادر عليه اذ لا اختصاص بعقل في حقها
 من الامور الممكنة دون غيره **والجواب** اقول القسمة ملك
 بشبه ذلك **الشبهة الاولى** لو قدر الله تعالى على خلق
 العلم الضروري بدلا عن تعلم الاكتسابي فيما كان ان يعلم ضرورة ما يعلمه
 ما اكتساب وان تعلم بالاكتساب ما تعلمه بالضرورة وفي هذا كوننا علم
 بوجود انفسنا والماء لدا ما اكتساب وكذا علم بنبوة الانبياء بالضرورة
 وهذا ايجاب فبطل القول به **والجواب** انا نقول ان كل
 ما كان اصليا في طرفة النظر امتنع من ان يكون بالضرورة وما ليس اصليا في طرفة
 حاد ذلك فيه فقل هذا الاول والسادس والعلم بالحوال اقتسابي اصل
 صحة النظر فلا يمكن انما يراه لانه يكون دون ان يحصل ان النظر لا يمكن
 ثبوته وتبين قاعبه الا بعد العلم بها واثباتها فلا احسانها بالنظر كانت
 دون اكلنا **والجواب** وما عدا ما ذكرناه من اننا لم نعلمه لانه لو لم يكن في النظر

هـ

عليها فانه محذور بانها بالظن • فاما العلوم النظرية فلما نزع محذور العلم
الضروري عما كلفها اذ هو مقدور كما حققناه ولا استعماله فيه •
الشبهة الثانية قوله لوضع ان يخلق الله تعالى فيها علما
ضروريا عوضا عما علقنا باستدلاله لئلا ان يغفل في العلم لصفة الشيء
باصطلاحه ويكون كالمذكرات نظرا واستدلالا كما نعرفه وهو رد على
محذور الصدوق ويعرف كونه قاجرا لما ضروره لان المحل محل العلم
قاجرا علىهما وليس بينهما صاف ولو صح ذلك لكان ان يدخل علما سهو في سوء
الشيء فيزول غيبا بوجوده وسبق كونه كالمذكرات قاجرا ما ظهر وهذا

بحال • لان الصفة لا يمكن استقلالها بالعلم دون ذات •
والجواب ان العلم لا يكون في ذاته قاجرا لثبوت
العلم بوجوده وداهه مستحيل فيقول العلم بكونه قاجرا مع عدم العلم
ولا يبرهن من استعماله استعماله ان يخلق الله العلم الضروري مما علقنا اكتسابا
كأنه ضروري ما علقنا اكتسابا لئلا ان يعلم ما اكتساب ما علقنا بالضرورة
كان يبرهن اذا صار مضررون الى العلم يبرهن ان اكتساب العلم به واذا كان
كتسبه لغيره كان ان اكتسب المحل بوجاهة لنا قاذرون عليه فله
من هذا ان يكون كالمذكرات بالشيء جالدين وهذا محال • **والجواب من**
وجهين • اما لا تقبل ان حصول العلم الضروري لا يتعارض معه
طلب العلم النظري لان النظر طلب وطلب الحاصل محال فلذا امتنع عما علقنا
ضروره ان يعلم بالاستدلال • واما ما يضاف فقولكم يبرهن ان اكتساب المحل
بالعلم لا يكون كالمذكرات ليعرف ان يحصله من حيث علمه او من

غيره

غيره فان اذبه الاول هذا محال • والمحال لا يمكن تفصيله وان اذبه
الاني هذا اسم ونحن نثبت ولا استعماله فبطل ما قاله • **والذي**
يدل على محال من ذهب من ان العلم قد يتغير بحركة الجوهر
الى الجوهر المعبر كما هو مقدور لله تعالى هو مقدور للعبث ايضا كونه قاجرا
ان يحرك الله تعالى محال فانه كحركة العبد فان حركه العبد يكون شيئا وتورا
ضعا وهذا محال في حق الله تعالى فلذا الاستدلال ان يكون مما له كونه
عليه من جهة الله تعالى • وقاسد فان المائدة والمائدة اما يكون بالآلة
الذاتية فلما يكون الشيء شيئا وتواضعا في اموز خارجة عن حقيقة الذات
ما علقنا قبح العبد ووجاهته والاختلاف في الوجود القادصة لآلة
الاختلاف في الماهية والحقيقة فذا هو الكلام على الحكم في اوجعه •

واذ قد ابرأ والجواب على المقصود من الرد على من علقنا من اهل القبلة
فيما يتعلق بعلوم الحكم وغيره فلنقتصر على هذا العبد في نفسه مقنع
وكفاية وبتمام يتم الكلام على الباب الثالث في الرد على من علقنا من اهل
القبلة ونشرع الان في الباب الرابع من مضمين بالله متمسكين بحمله ولا
قوة الادلة

الكتاب الرابع في النبوة وما يتعلق بها

الحكم ان الكلام في النبوة واسع لاستحالة على تفاصيل وشعب وتفاصيل
متعلقة بالنبوة واحوال الخبز وكيفية دلالة فلما يتعلق بالخبز
هو من الكلام فيه الى آداب الخبز حتى نستقصي عما سألناه وحقائق النبوة
فيه ونذكرها هنا ما يتعلق بالنبوة ونحوها فنذكر من النبوة
مذكرات الصفة التي تكون عليها المعوث مذكرات الكلام في النبوة

من ذلك ما احتسب من نيتنا على الله عليه وسلم وما يتعلق بها فلها
 اشبه الكرامة في هذا الباب على تمهيد وفصول ثلث
اما التمهيد فنذكر فيه حسن البعثة وما
 المبعوث وحقوق العقول في الغيبة فذكر مباحث ثلثة **البحث**
الاول في حسن البعثة ومجربها فذكر ان **الفائدة**
الاولى بان حسنها ليس بحكي الخلاف في حسن البعثة الا على هوائين
 الدواعي وقد حكى بقوله المقاتل عنهم ائمتهم في الكرامة على قدر كرامتهم **الفرق**
الاول هم الذين يقولون بان بعثة الرسل لا تخص اصلا لائمتهم ارجاوا
 بما لحظ العقول وحب رزقهم وان ما واما ما يوافق في العقول
 عما جاز له فادرك على كل الحالين لإجابة البهم والاكثرون منهم
 كآية المقاتل **الفرق الثاني** في الذين يجوزون بعثة
 الرسل ما يشهد له أدلة العقول من غير حاجة الى تحمل شرع ولا تسليم
 ومنها ما حكى عن بعضهم القول بنبوة آدم وانه اقيم عليهما النبوة
الفرق الثالث في الذين يجوزون بعثة الرسل لوجه غير ذلك
 نحو الباطل الله تعالى وغير ذلك من المعاليم العقلية فيحصل من مجموع ما
 ذكرناه ومكيناه عنهم من الخلاف انما فهم على رتبة ما جاء به الانبياء عليهم
 السلام من احوال الشرائع والعبادات والتهليلات والتعظيمات الشرعية
 فاذا انتهت هذه القاعة فذكرت في بيان حسن ما مستكان
المشكك الاول من جملة ما جلي حاصله هو ان البعثة لا شك وكونها
 قلائد انما الله تعالى وما كان من فعله تعالى فهو حسن لا محالة
وانا قلت ان البعثة هي من افعال الله فهو ظاهر لا بد لاول بعثة

الرب

الدليل وتأييدهم بالمحجرات الا الله تعالى ولا يقدر على ذلك الا هو
 لاحتمال ذلك من الجن والشياطين لا يمكن ان يكون من قبل هذه الوجودات في
 تلبسها ونعمة على الخلق **وانا قلت** ان كل ما كان من فعل الله
 تعالى فهو حسن فلما قرئنا من قبل من ان الله تعالى حكيم لا يفعل شئ من افعاله
 وان افعاله تعالى حق مصلحة وضوابط **المشكك الثاني**
 من حيث التمهيد وهو ان بعثة الانبياء مصالح للخلق عظمه وهذا لا يمكن
 فعله الا بحسن العقلية **وذكر** فيهم ما لله وتوحيدهم ما كما لا يخفى
 واحكامهم بحول الله وتبشيرهم وانذارهم كما قال تعالى **استشرك**
 فبنت بها ذكرا حسن البعثة فاما ما يوردونه طعنا على ما في حسن
 البعثة وندمهم ان العقول قاضية بغيرها فنستقصي في الرد على
 في شيمهم بشبه الله **الفائدة الثانية** في اقامة
 الدلائل على وجوبها والمقتضى في وجوبها هو انما لطيف في فعل البطالة
 والاحتفاف عن المعصية واللطف واجب **وانا قلت** ان البعثة
 لطيف ولان لا يقع باللطف الا ما يكون المكلف مغفلة اقرب الى فعل البطالة
 واصحاب المعصية **ولاشك** ان بعثة الانبياء يكون الخلق اقرب الى فعل
 الطاعة بجهلهم وديارهم واقرب الى الاحتفاف عن المعصية بشبههم
 ويذكرهم فذكرنا كونا البعثة اللطيف حاصله في بعثة الانبياء
وانا قلت ان اللطف واجب على الله تعالى فلا يقدح في ما فينا سبق
 ان فعل اللطف يجري مجرى اراحه العبد والتكبير **لهذا قلت** ووجوبها
فالمراد ان من اوجب اللطف الله تعالى فالتوجب البعثة كونه بطنا
 واستملاحة للخلق فيما كفوه من فعل واجب او كره فيهم فانما من

يوجب اللطف على الله تعالى • فان النعمة عذبة عين واجبة وانما
 يكون تمسكاً من جهة الله تعالى وانما ما موجود كما لا شك في اللطف والوجوب
 الغفيلة • **مثل لقايون** • وجوبها من جهة اللطف والاستسلام
 مختلفون في كيفية وجوبها • فمنهم من زعم انها واجبة كمال وفي
 كل زمان وانه لا يفضل التكليف الغفلي عن الشرعي فهذا لا يجوز من
 من الامكان عن نفسه الانبياء ومنهم من قال بحوار حلو بعض الانبياء
 عن نفسه الانبياء ان لا يكون مصلحته وذلك الوقت وهذا هو المختار
 ويدل عليه امران • احدهما هو ان حسن النعمة ووجوبها انما هو موصوفه
 الانكشاف الى المصالح ومراعاتها ولا يصح في القول ان يكون المصلحة في وقت
 شخص من الامتنان خاصه في وقت دون وقت على حسب ما يعلم الله
 من طالع الكليين فيما اسار تعلمه من اختلاف مصالحيهم • وثانيهما ما
 تعلمه من جانب هذه العرب الحاصلة من سلك الانبياء صلوات الله عليهم
 كالفرة التي كانت بين نبيات وبين غيرهم • علقه السلام والفرة التي كانت
 بين مبعوث موثي وعيسى • وهذا القول في عدم من الانبياء فلو كانت البقعة
 لازمة في كل وقت لما دلت على الانبياء على الدنيا في فالك من العالمات
 وهذا فاسد لما عرفت فبطل ما زعم • **البطل الثاني في النسخة**
 انه تكون عليها المبعوث **الحال** ان المبعوث لابد من امتناعه بصلاب
 لا طمع ان يتعلق بغيره المصلحة ونحن نذكر كيفية البقعة
 ايضا ولا حصر الحصر المتصور وسنذكر **المسألة الأولى** في النسخة التي يكون
 عليها المبعوث **الحال** ان الصفات التي توجب اعتبارها في وجوبها
 بعينه لا يجرى عما يتعلق بحال الاداء والبلوغ عن الله تعالى في كل صفة

تفسير

تفسير كالخال في الابعاد والمادة على الله للمصالح الشرعية الى الخلق
 اعتبارها في صفه وكل ما وصف حلالا فيها ذكرناه وصفيها فلهذا انفس
 ما بعث من الصفات الى صفات **القسم الاول** في صفات الصفات
 التي يجب ان تكون المبعوث خاضعة عليها وحملها بعين صفات ثلاث • الأولى
 ان تكون معصوما عما يكون معصرا عن القول منه كما سنوضح عند تقرير قاعدة
 العضة وكيفية ان شاء الله تعالى • الثانية ان يكون مؤثما بالله تعالى
 ومليكة • والثيرة الاخيرة لا بد ان يكون معصوما الى يعرفها • الامور
 واثباتها وسنحيل ان يكون مبعوثا الى التصديق بها وهو مغترف بها
 وكما لم يها • الثالثة ان تكون خاضعة لرضا الخلق وسنوله الطبع
 لا مع ذلك يكون اقرب الى رضا الخلق والضرب على اذانهم واحمال الشفقة
 فيما يلاقيه منهم • فمن الامور لا بد ان يكون المبعوث خاضعا عليها
 لما ذكرناه • **القسم الثاني** في ذكر الامور التي يجب تزويجها
 وهي على ثلث اضراب • منها ما يرجع الى السليح ومنها ما يرجع الى الادب
 فقال ومنها ما يتعلق بالخلق • **اما الضرب الاول** وهو ما يتعلق
 بالحوال السليح فذلك امور ثلث • اولها تزويجه عن الكتمان فيما يتعلق
 بالتاجيه للامور الدينية والمصالح الشرعية وانما وصف تزويجه عن
 الكتمان لان الغرض ببعثه هو ارشاد الخلق الى مسالهم وعلمهم معالم
 دينهم فلو جردنا عليه الكتمان لهدم الامور لتعاد على تعرض المبعوث
 ببعثه بالنص وكان مزاجها عليها لا بدال • وثانيها تزويجه عن الكتمان
 فانما لوجود ما عليه الكتمان لم يبق جميع ما حابه من امر الشريعة • لحوار ان
 يكون كما ذكرنا ونحوه • وثالثها تزويجه عن الحرف والعبرو والتبديل

في جميع ما يسلفه عن الله ويؤمله اليها من جهة فان تجوز مثل هذا اسفل
 العرض بازسالة ونسبه فحينئذ ما يتعلق بهذا الضرب **الضرب**
الثاني ما يتعلق بالاقوال وذلك ان احدهما انه يحب نفسه
 عن الكاين من المعنى كمالا واما الاخر فانه لا يحب نفسه عن الكاين من جهة
 وجودها عليهم فورد على الاستحقاق بهم واستغاب من جهة وجودها
 بتعظيمهم كما تستقر في دليل العظمة لهم وما بينهما انه يحب نفسه عن الصفا
 بشرطين احدهما ان يكون تلك الصغرة متعلقة باليدين والبارية عن
 فان يجوز الخطا عليهم فيما هذا احواله وان كان صغيرا يورثي الى رفع
 النعم بالشكر فيه واحكامها بحوان ان يكونوا عظماء في استحقاقهم وهذا
 فاستد **وما بينهما** الا يكون تلك الصغرة مسجعة لعدم محسوسه
 ونطلب حبه فان هذه الامور وان جردنا في حقها ان يكون ضايفه
 لا يجوز صدور عنهم لاهيا مسجعة لم يفتها بحصر استعاطها فلان انما
 من صدور هذه الصغرة منهم لما ذكرناه من المحققين لمتعلها فاما ما
 ما ذكرناه من الصغرة فان يجوز صدور عنهم لا يمنع من اقول صدور
 وقد ورد الشرح بتجويها عليهم كما قال تعالى فما الله عتق لم اذنت لهم
 وقوله تعالى ليغفر لكم الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وقوله تعالى كما علم
 عليه السلام دينا طلقا انفسنا الى غير ذلك من الايات اذ الله عز وجل لا يظلم
 فاذا بطل ان يكون ذلك الخطا كثيرا لما سمعته من وجوب العترة
 لم يمت انه صغير **الضرب الثالث** ما يرجع الى الخلقة
 وذلك بكونه على وجهين احدهما ان يكون سعة كل حال **وما بينهما**
 ان يكون سعة في حال دون حال اما الوجه الاول وهو ما يكون سعة

كل

كل حال **وما بينهما** ان يكون سعة في حال دون حال اما الوجه الاول وهو ما يكون سعة
 الخلقة وشبهه احواله **وما بينهما** انه يحب نفسه عن الامراض والعقل المتغير
 نحو البرص وشغل البول والذراع الممدية **وما بينهما** ان يكون سعة في حال
 والصحة وصال العقل فحينئذ الامور كلها مقترنة في جميع الاحوال فلذا
 فلما وجوب تزيده عنها في جميع احواله **الوجه الثاني**
 وهو ما يكون متفردا في حال دون حال وذلك امور علة **الوجه الثالث**
 صفة النفس فانه انما يكون موزنا في الصغير اذا اقبل له نقصان العقل و
 القبيح فاما اذا كان كامل العقل حد اليه كان اعظم في الاعوبة
 وادخل في الاعمال ولهذا احاد في حق عيسى عليه السلام ان يكون سعة
 في حال صغير كما يدل عليه قوله وعقله نبييا وهكذا في حق عيسى عليه السلام
 كما قال تعالى وايضا الحكم ضييا **وما بينهما** العي والضمير فانها يكون موزنة
 في التنبيه اذا كان الادب متعلقا بالحاسن فانها اذا لم يكن متعلقا
 بها فلا مانع من جودها **وما بينهما** الكفاية والقراءة والشغل هذه الامور
 اذا صارت معروفة فيما ساطع اهل ذلك النيات ورح ذلك في شكون النفس
 الى من يكون شغره ما يتعلق بالمشاغبة والبركة كما يقوله في حق مناسطة
 عليه فانه يحب نفسه عن هذه لما كانت معجزة ما سعة ما من المشاغبة
 والبركة فاما من يكون مغتره قلب المشاغبة وابنا الحكمة والايام
 فان مثله ان لا يكون متفردا في حقه لما ذكرناه فحينئذ هي الصفات التي تحت
 يكون المتبعوث عليها ولا تختلف احوال الانبياء فيها على القبيح الذي يحسب
المسئلة الثانية في كيفية حال البقية
 ان البقية منزلة على الصلاح لان المقصود بها استصلاح

المسئلة الثانية في كيفية حال البقية

الكثير من ما يتعلق باحوال اديانهم ومفاهيمهم امورهم. واذ كان الله
 هكذا فلا شك ان نغته الرسل لا محال ومن حقه **ثالث** **الوجه**
الاول ان يكون الصالح متعلقا بواحد لعمه فلا يكون ان يقع
 احدا الا انه لتعلق الصالح بعمه لا بد لو نغث بوجه اخر يراه كل
 ابطال صلاحهم واستقاطا لا لظاهري **الوجه الثاني** ان يكون
 الصالح متعلقا بسعة اكثر من شخص واحد على الجمع يجب على الله تعالى ان
 سعت هو كمال الانحاض الذي تعلم ان الصالح قد تعلق باحدهم لكونه
 اذ احده لعلهم **الوجه الثالث** ان يعلم الله ان الصالح متعلق
 بسعة اشخاص على جهة العسر وهذا لا مانع منه وظاهر كلام العزلة
 المنع منه وهو جائز لانه لا يمنع ان يكون الصالح متعلقا بواحد من
 الانحاض على سبيل العسر فيكون نغته كل واحد منهم كافيا في
 تحصيل الصالح فيكون الله محورا في نغته انهم سالكوا كمال الصالح متعلقا
 بهم على العسر لا يمانع — فاذا نغث الله من تعلق الصالح بسعة
 اما على جهة العسر واما على جهة العسر كما قد تفرقت في قولنا بل على
 الله تعالى بيقينه او لا يحب بيقينه بل يكون احترامه. **لما** يقولون
 محلول الحال من وجهين اما ان يكون قد ادى ما يحمله من شرايع الى الحلال
 كاله وتكملة اوله من نغته فان لم يكن قد ادى ما يحمله من شرع ولا
 البلاغ الى الحلال فانه يجب على الله تعالى سعيه والحال هن ولا يكون
 احترامه لان في احترامه ابطالا لصلاحهم ونوعا لا لظاهري. وان
 كان قد ادى ما يحمله من شرع ولا بلاغ اليهم ففي هذه الحالة يحل احترامه
 واما ما لا بد من نغته الله له لكونه سعيه فصلا من جهة الله تعالى

واختصاصا

واختصاصا من حقه فان شأ فعله وان شأ لم يفعله فبما يتعلق بالكل
 في منه البغوث وكيفية نغته **البطل الثالث** **العصر** ما يتعلق
اعلم ان الغصه من صفات مسايل النبوة ليس العرص بها البلاغ الشرع
 الى الحلق على السنة الرسل وان يكون ما قالوا هو حق وضد ويكون
 الامر كما قلناه. **الجمع** وجوب انحصارهم لانه ما لم يثبت عصمتهم لم يكن
 ما قالوا حقا يجب السماع لحواذ ان كذا فلا يلزم الاضمار له فمن وجب
 الانحصار بالكل. ولما كان احد الملة من الجليل والذباذير وبعده الرسل
 من البراهمة والسوية والحقاب الطباع واشكالهم من الدهر في دعاهم
 الامر في دفع انتباه الرسل عليهم السلام من ظهور المعجزات وابطال
 ما حوالة من وضوح الحيات ولم يجدوا طريقا الى احسان حججهم
 ونفسه ما اطهر الله من امورهم وحط ما رفع الله من مآثرهم فخط لغوا
 الى توهم امرهم واستباحا لهم من وجه اخر وهو ما احتجوا به من الكبر
 واحدا من الكمال من قد هم امانهم يتغاطى الكذب واسان الرسل
 والقشور واقوال الفجر كما دوا وان اجروا حتى اشركا بالله وسما
 اسالهم عند الحرب والحرب هو ابيش. وان نوحا كان داسا وانه
 ولد له من الزنا. وكما دوا وانه ان لو طرادا الى الربا وان امرأة نوح
 وامراة لوط وقع منهما الدنيا. وان بلهم شك في نبوته الله تعالى في
 سأل الله ان يريه كيف يحيى الموتى. وانه كان يكذب. وان يوش
 توهم ان الله تعالى لا يدرى غيبه. وهذا يعسر الله تعالى وجعل مكنه
 قابلا. وان موسى قتل نفسا فعين قتل. وان داود عشق امرأة
 اورشليم فقتلته للحرب حتى قتل ثم تزوج بائنا. وان محمد اصل الله عليه

والله اعلم

عن امرأة نبي واحد في أمور كثيرة • واستندوا جميع ما أتوا به
من هذه الأمور المروية والماطيل المروية إلى ما يأتون به
وحججهم كاذبة وقصص ملفقة وما عرضهم بذلك الأبطال سويهم
واشتراط ما رفع الله من منزلهم بأن يقولوا كيف يجوز لهم ترك
الكلمة والشرك وسائر الفسوق أن يكون مودعا عن الله تعالى جميع الحكم
ومعادتهم ومعهم لا قول لهم واستباح الدماء والفروج بجليلهم
لمحدثي من أمور الدنيا لا ما لهم فلا حرج ما ذكرنا استبدت العباد
وعطفت الحاجة إلى هذه المسئلة فذكر خلاف الناس في العظمة فذكر
الدلائل على عظميتهم فذكر في الكلام في وقتها وقائلها وكيفيتها
فأجمع استدل الكلام على سبيل ثلث •

المسئلة الأولى في ذكر خلافتهم

في العظمة • فيقول اختلف أهل القبلة في عظمه الأنبياء على قولين
والقول الأول أنه لا يجوز عليهم دس صغير ولا كبير على وجه
من الوجوه وهذا هو قول الراقيين • والقول الثاني هو قول من
عليهم الخطأ واختلفوا فيما يجوز من ذلك وما لا يجوز واختلفوا في
ذلك يمكن تركه على أربعة أقسام • **القسم الأول**
ما يرجع إلى الاعتقاد من الكفر والشرك وهذا غير جائز عليهم أصلا
ونعمت الجواز أن الشرك والكفر جائز عليهم وقالوا إن الدروب
إليه وقت منهم كلها كفر وشرك • وأما الآيات المخوف وأغلبهم
الكفر والشرك على سبيل المقصد • **القسم الثاني**

ما يرجع

ما يرجع إلى التبليغ فالذي ذهب إليه أكثر الأمة إن الكفر والشرك
والسبيل لا يجوز عليهم في جميع ما سلفوا عن الله من أمر الشريعة
وذهب طائفة إلى تجوز ذلك من جهة الشبه والنسب ودعوا أن
الاحتراس عن مثل هذا غير ممكن • **القسم الثالث**
الفتوى والحكم فاما على جهة النهي فقد اجتمعوا على أنه لا يجوز عليهم فلما
ملك من ذلك ما جاز على جهة الشبه والخطأ فقد جوزوا بعض الحكم
وأما الأكره • **القسم الرابع** ما يرجع إلى
إلى أفعالهم وقد اختلفت فيه الأمة فاقول في ذلك
على أمرين • **الوجه الأول** ما يرجع إلى الجوز الكبار
عليهم في أفعالهم فأكثر الأمة على أن مثل هذا لا يجوز عليهم
وبعضهم من جوزها عليهم على جهة النهي وهذا قول الحنوف والأشعرية
ولغرض الجواز • **الوجه الثاني** أن الكبار لا يجوز عليهم على جهة النهي
ولا على جهة الشبه ولا يجوز عليهم شيء من الضعفاء وهذا هو قول الرافضين
كأخينا من قبل • **الوجه الثالث** قول من ذهب إلى أنه لا يجوز
أن ما هو أكبر ولا منغشيه على جهة النهي ويحسد أن يأتوا بها على جهة
النهي وإن دعوا بها إنما يكون من جهة المأويل وهذا هو قول أبي
على الحادي ومجاءه من أهل المعتزلة وأهل الجواز وبشيء من ذلك لما
ما جاز على جهة الشبه • وقال النظام وجعفر إن ذنوبهم وإن
كانت من جهة الخطأ والشبه وكثير ما أخذوا بها دون أهمها فاما ما عطف
عليهم وإنما كانوا واحد بها لأن مغزيتهم أكثر وهو قد روي عن
الصحف منها على الأتم • **الوجه الرابع** قول من قال

ما يرجع إلى

انه لا يجوز ان يزكوا كعبين^١ والله يجوز صدور النكاح من محبتهم الا
 كان مسعيا وما كان مسعيا من السليخ والادبا كما قررنا شرحه من قبل
 فان مثل هذا لا يجوز عليهم وهذا هو المختار وهو قول اية الزيدية وحامليه
 المعتزلة واكثر اهل النظر وهذا ما نريد ناذك من خلاف اهل القبلة
 في عصية الانبياء وسقيم الدلالة على صحة ما اعتنناه بمشية الله

المسئلة الثانية في اقامة البلاء على الكبار

وقوع الكبار من محبتهم ولنا في تقرير الدلالة على ذلك مقامان
المقام الاول منهما عطف وفيه متكلان **المسلك الاول** هو ان
 هو ان القول بكون الكبار على الانبياء يؤدي الى الحال وما يؤدي الى الحال
 فهو محال فان القول بوقوعها يكون محالا **واما قلنا** ان القول
 بوقوع الكبار من الانبياء يؤدي الى الحال فلا مزية اما اولها انه
 يؤدي الى تسعير عقوبتهم وعبه الامتناع الى اقولهم فهدا معلوما بطريق
 العبادات واسرارها فان حال من يترك نحو التماس في الجبر وهو غير مركب
 بكونه ليس بحاله كحال من يعجزهم فهو مضطرب على كبرائهم وقاع لما فانا
 نعلم نالضيق منهم اسرع الى القبول من اول دون الآخر وهذا
 هو المقصود بالتسعير **واما ثانيا** فلان انكبا بهم لكبارهم ومواقفتهم
 لها يؤدي الى الاستغفار بهم واستقاطب ما ذلهم وحط ما ذل الله
 من قدرهم **ومن** ما مؤلف بنفع من ذلهم واعظام مجملهم **قلت** بجا
 ذكرنا ان القول بكون الكبار على الانبياء يؤدي الى الحال **واما**
قلت ان كل ما يؤدي الى الحال فهو محال ايضا فذلكه لو كان محتملا

لما ادعى الى الحال لان الامور الضعيفة لا يكون منها محال
المسلك الثاني جدي وحاصله انا نقول لمن يقول ان
 الكبر على الانبياء على جهة التعبد ما يقولون فمن انكبا كعبين على
 التعبد هل يبطل شهادته **قلنا** فان قالوا لا يبطل كان حلا قالوا
 وايضا لا لما وردت به الشريعة فان شهادة المنافق باطله اتفاقا
 وان قالوا لا يبطل قل لهم فل يجوزون الكبار على الانبياء في وقت
 مخصوص وفي جميع الاوقات فان قالوا يجوزها عليهم في وقت
 معين كان حكما حامدا لا مستندلا وليس مذهبنا انكبا اذ لا وجه
 لقولهم في احتسابها عليهم بوقت دون وقت **وان** قالوا يجوزها
 عليهم في جميع الاوقات قل لهم قيل بنوهم عند انكبا بهم لها
 او لا يبطل **فان** قالوا بانها يبطل **قلت** فادن لاحال الا ويجوز
 ان يكونوا فيها من تكبير الكبار **واذا** كما الامر هكذا فلا حال
 الا ويجوز ان يكون بنوهم فيها قد بطلت وذلك بوجوب الشك
 في بنوهم والامتناع بضميتها في حال من الاحمال **وان** قالوا ان
 هذه الكبار لا يبطل بنوهم **قلت** لهم قل تسقط شهادتهم
 او لا تسقط **فان** قالوا لا تسقط كان حلا قالوا لا تسقط فان انكبا الكبار
 تسقط للعبادة **وان** قالوا بانها تسقط **قلت** فادن لاحال الا ويجوز
 ان تكون عبدا لهم ساقطة ما انكبا بهم لكبارهم **واذا** كانت عبدا لهم
 ساقطة لا حلالا انكبا من الكبار منوهم اولى بالسقوط وقيل ادعى
 الى هذا القول نحو من كبر الكبار على الانبياء فلو كان باطلا فاسد
 لان كل ما ادعى الى ابطال النبوة وشهادة الرسل له فهو الباطل بغير

ففسد ما ذهبنوا اليه • هذا تقرير البراءة العتية على عتيتهم
المقام الثاني في محرم الدلالة البتة
 على عتيتهم وحاشا لهم ان الله اسي عليهم بغير الدنيا فان كانوا
 قائلين ككباين لما نحن ذك • **وانا قلت** ان الله تعالى خصهم بعظيم
 النيا فخذ اظاهريه التبريل كقوله تعالى • بعد ذكك للابنينا
 انهم كانوا ينادون في الخيزلات ويدعوننا دعوا يربا وكاذبا
 حاشعير • وقال تعالى وجعلناهم ائمة يحدون بامرنا وافضلناهم
 فعل الخيزلات واقام الصلاة وانا الكفاة وكاذبا عابدين • وقا
 تعالى انا اخضناهم بحالضه فكذا البان وانهم عندنا لمن يطعين
 الخياد • وقال تعالى اولئك الذين هدى اهل بيته واوليك هم اولوالا
 لبك • وقال تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتدى • وقال تعالى
 وما ينطق عن الهوى وعين ذك من الايات التي تدل على تكميم وحسن
 النبا عليهم • **وانا قلت** انهم لو كانوا غلين لنتي من الكباين لما
 اسي الله تعالى عليهم فخذ اظاهريه فان الله لا يورد لنا العظيم في حق
 نستحقه لان تعظيم من لا يستحق التعظيم وفيه بريق في القول
 تعالى حكيم • لا يفعل ما قبت بها اوردناه من حقه الذي كل عتته
 وتنبيهم عما لا يليق بهم من فعل الكباين • **فاما ما يقول**
جود المشوقه العربيه على الله تعالى وعلى من سله في اضافتهم الكباين
 اليهم وتجويعها عليهم فقد اوردوا في ذك شها را كيك ومن يورد بها
 وينين نهم عن الحق وضلاله في الحاصل • **الشبهة الاولى ما يورد**
 في حال اجم وجواهاها قد اشركا وغشوا واجتبعوا بقله تعالى وعشى

اجم

ادم ربه فقوى وعين ذك من الايات التي تسخر طاهرها لعبادها
 ومطاهرها فالواجب مع ذك يدل على تعاطفها للكثرة واستيفانها
 للعتاب وهذا هو المقصود • **والجواب الثاني** اننا
 من قبل على عتيتهم واطهرها بالمساك العتية والتقية فاذا
 وزد من ظهور القران ما يوجب خلاف ذك وجب ما قبله وسره على وجه
 بلا من عتيتهم • **فاما قوله** تعالى وعشى ادم ربه فقوى فليس فيه دلاله
 على فعلها للكثرة • **فاما قوله** ففقد فانه يستعمل في الصغيره كما يستعمل في
 الكثيره ويستعمل ايضا في مخالفه صوره الناصح كما قال فقوت الرازي
 فقوى • واذا كان الامر كما قلنا لم يكن قوله نقصا لان
 كين • **كاذبوه** • **فاما قوله** فقوى فالمراد به انه حاب ما به حيث انتبه
 النفس المنقطع بالعباد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر
 على ان كتابه للكثرة • **ففسد ما طوى** وهكذا القول في ما يورد
 من الاي بحناويله على ما ذكرناه • **وهذه الاية** • **الشبهة الثانية**
 ما يوردونه في شان تلبس السلام وانهم كانوا اساءوا ولده كان
 لعينهم • وان امره نوح كانت رايه ينجيه بقوله تعالى ابنه
 ليس من اهلك • **وبقوله** تعالى وامراء فوخ وامراء لوط كاشا عت
 من عبادنا والحين في انشاجها • **قالوا** اهلك ذك يدل على وقوع الكثرة منه
 لان كياح الزايفه كثيره • **وخصول** ولد الزنا على امره كثيره ايضا
 وعين ذك من الاحترار الذي لا شمه فيه ولا نرا • **والجواب** ان
 اما قولهم ان ابيه ما كان لترشيد فخطا فان الله تعالى يقول وانا
 روح ابنه فلو كان ليس باله لم يقل ابنه • **فاما قولهم** ان الله تعالى

كتاب

قال انه ليس من اهلك فالمراد به ان الله تعالى قد كان وغدونا
بان نبينه واهله حيث قال يا مفلح واهلك وقوله تعالى واخل فيها
من كل زوجين اثنين واهلك فتوهم فوج ان الماهور بجهلهم في السبئية
هو جميع اهلهم واهلهم واولاده فقال الله تعالى اهلها وما بعد من
الما اهلهم وان ابنه منهم فاجاب الله تعالى بانه ليس من اهلك في
ليس هو من خلقه من غديناك بنجايه ومن السبب في ذلك بقوله انه عمل
عين صالح كانه قال ليس من ابيائك واسماك حيث عا لافك
في امر الربا وما عمل عملا فاسدا فخذ اهل الوجه كما ظنوه ففسدوا
هاهنا **الشبهة الثالثة** ما يوردون من ان ابنهم شك
في قدره الله تعالى حتى قال اني كيف يحيي الموتى وان يوتروهم
ان الله تعالى لا يعذب عليه وكل هذا كفر وان موسى قتل نسا
لعينهم وان داود عشق امراة اورا وان محمد عشق امراة ربي
الى حين ذلك من اهل الكاذب الباطل والخرافات المائلة على رسل
والانبياء الذين ايدهم بالحق ومنهم بالطه على كافة
الخلق ودعوا ان هذه كلها باين حرام على الله تعالى ورحم الكلدان
حيث قال واهم عذبنا لمل المضطرين الاحياء قال الله خبيثهم فيما
كروهم على انبيائه وحلفائه وشبهه **والجواب** اما قولهم
ان ابنهم شك وقدره الله تعالى فهذا هو الافتراء وكيف يكون شاكرا
اهل الانبياء شاكرا واكثرهم حسدا بالله تعالى واعظمهم قربة طالة
ومضاوقا لقلبه قوله تعالى وكذاك ربي ابراهيم مكوث السموات
والارض وليكون من الموقنين وقد اجمع على فضله والاعتراف

مختصر

حقه جميع الفرائض والطوائف وله المقامات المشهورة في توحيد الله ومحا
المستمكن في اسمه ودمعته وحدانيته فمن هذه حاله كيف يقال يكون
سائكا والعرض بقوله اني كيف يحيي الموتى هو انه اذا ادان
يقضا بالله ويضيق لم يعترف فطلب دلاله اخرى ليستخرج بها
صديقه ووداكر الله الاجلة على وحدانيته من اجل هذا فان هذا اعجاز
اهل الحشور ولوا نسوا الى نفس ملوك الرمان ما نسبوه الى انبياء الله واهل
حاضه كان نقسا محالهم واستقاطا لوجههم ولكن الزباب الصلا
في شكرهم بغيرهم **واما قولهم** ان يوتروهم ان الله تعالى
لا يعذب عليه حيث قال فظن الذين بقدره عليه فهو فاسد لان قوله تعالى
ان لن يعذب عليه اما هو من القدر الذي هو الصديق لاس العبد كقوله تعالى
ومن قدر عليه رزقه اى حق وذاك لان يوتروهم لما اعصاه قومه بالثا
على كفرهم والاضرار على سجودهم فارحمهم عصا الله تعالى وطمان
الوقوف من ظنهم لا يعذب عليه ولا يعذب مكان حروجه وطمان كان من
عقاد من الله تعالى فكان ذلك سببا لقول البكرية من يشه في
الحوت فذا هو المعنى بقوله فظن ان لن يعذب عليه الاما توهم من المعنى
الفاسد **واما قولهم** ان موسى عذب السالكين قتل نسا بعين
توفا سبه لان القتل قد يكون غشا وفيه يكون خطا ووقوعه على احد
الوجهين لا يكون كذا ولا خلاف ان موسى عذب السالكين لم يعذب قله
وكذا على حجة الدفع له عن صاحبه فقتل عليه واذا كان صديقا لقتل
على حجة الدفع له عن صاحبه فقتل عليه ولا محذور بذلك لامة وقوله
نبا اني طلت نفسي فافترقت فو استعمل في الصغائر كاستعماله في الكبار

فلا تخف لهم فيه. **وَأَقَا قَوْلِهِمْ** ان داود وعمران اوتيا
 فبدا منه الحرب لقتل. فهو ركب الحشوية وكذبهم على انبياء الله
 وهم من دون كاشل من المأكلة وشيخ الحكمة. وكل هذا من
 الملاعبة وكذب اليهود ولعن الله على عبده داود وما حمل حش
 قال وان له عندنا لثمن فحسن ثاب. وقال انه اواب اي رجع عن
 الخطيئات. **فَمَا قَصَّةُ** الحضور وسورهم بكنه في محرابه في
 طاهرهم ولم يترك الله فيها عن داود انه اوردنا واحدا في ارتكاب
 كبريت. واما قال فاستغفر بده حررا كما واناب. فغفر الله والمغفرة
 تكون في الصغار كما تكون في الكبار فيبطل ما طوى. **وَأَقَا قَوْلِهِمْ**
 ان من دعا عن امرأة زانية فهو باطل لان كساح نفوس الله لها لا يمكن فيه
 خرج من كان ياب من الله وادب منه كما قال فلما قضى زنتها وطرأ
 روحها كما قد طهرت كما ذكرا صفت كلام حوام الحشوية وقد
 تعلقت بها اوردوة طعنا في حق الانبياء والكلام في زينة الانبياء فيه
 كلام طويل. وفيه كتب مفرجة فلم يسمع الاجمعيان ما قيل اليه
 من مقصدا في هذا الكتاب.

المسئلة الثالثة وفي قول لعصمة
 وقاعا وكينيتها. ان التاييل والعصمة وان انعوا على بوقها
 واعمالها في حق الانبياء فند وقبيلهم الخلاف في وقتها وقاعا
 وكينيتها فلند كرا الكلام في كل واحد من هذه الامور ونجعلها على
 ثلث مراتب. **المرتبة الاولى** في وقت العصمة وفي وقتها

مذاهب

مذاهب ثلث. **اولها** قول من ذهب الى انهم مقصود من وقت
 مولدهم ومبشاهم وهذا هو قول الرافضة وعندها اكثر اهل النظر
 واثبتها قول من ذهب الى ان عصمتهم من وقت النبوة وهذا هو قول
 الشيعة عليه الهدى وايضا. **وثالثها** قول من زعم ان عصمتهم
 من وقت بلوغهم فهذا هو الخلاف في وقت العصمة والخلاف هو الاول
 وهو قول ائمة النورية وكما هو المعتزلة. ويبدل عليه امران. **اولها**
 انما اولها لان الادلة التي ذكرت في حوزة العصمة في حق الانبياء
 من وقت ودقت فلو جردنا عليهم المعصية قبل البغضاء او بعدها
 كان ذلك موجبا للسعة عنهم وهذا من بعض الغرض بالبغضاء كما قد
 من قبل. واما ثانيا فاما علم من الاعمال ما من دعه قبل البغضاء
 وبعدها من حراسه على كل ما شرب على ما هو من كونه ومردونه
 التاريخ وفيه ادلاله كما قد ساء واعتبرنا. **المرتبة الثانية**
 الثانية في مكان فاعل العصمة وفيه مذاهب ثلث. **اولها**
 ان فاعلا هو الله تعالى وهذا هو قول اهل النظر ومعنى قولنا في النبي
 انه مقصود ان الله فعل له العصمة فلما كان مقصودا. **ثانيها**
 واثبتها قول من ذهب الى ان فاعل العصمة هم الاجيال عليهم السلام
 ومعنى قولنا في النبي انه مقصود هو ان الله تعالى اجيز عن كونه مقصودا
 لا على الله غصه. واثبتها قول من زعم ان العصمة تكون من جهة الله تعالى
 ومن جهة الاجيال ايضا. **والمرتبة الثالثة** ان الله تعالى هو الذي
 لعصمة الانبياء والله الفاعل لها وهذا هو الاظهر من قول ائمة النورية والحجج
 من المعتزلة. ويبدل على ما ذكرت. **امران** اولها ان الله تعالى هو المقتضى

مذاهب

لا شأنا لهم بآكل النوى في جفهم وكما لم يكون بائنين • اما اولها فظاهر
 المعنى عليهم لتصديقهم • واما ثانياً فبحسب عصبهم لم يقل قائله فاذا كان
 الله تعالى هو المتكلم لاطهار المعنى لاجل نصب بينهم وبين ان يكون الموتى
 للعصمة من اجل قولهم فلو لم يكون فاعلمنا • وثانيها •
 ان الشرح قد اشاد الى ما قلناه كقولنا تعالى • ولولا ان ثبتناك لقد
 تولى الاله • وقوله تعالى انا اخصلناكم بحالته وذكر الدمار •
 ذلك من كيات التي تسفر طاهرها فان الله تعالى هو المتولى لآدمهم
 وعصمتهم كما قلناه • **المرتبة الثالثة** في كيفية فاعلمنا والحق
 في كيفية فاعلمنا متعبد على الخلاف في فاعلمنا فقل ان ما فاعلمنا هم
 الاجبا فلم في كيفية فاعلمنا مذهبنا اخبرنا ان نسخ اليه من موا
 المعاني ما يناد من نفسه من عن امر من جهة الله تعالى وليس مفعولاً
 لان الله اخبر عن عصمتهم • وثانيها ان نسخ عن الغير بنفسه ايضاً
 لكنه لا يستغني عن معرفة من جهة الله تعالى بل يدين بها • ومن قال بان
 فاعلمنا هو الله تعالى اختلفوا في كيفية فعله لما علمنا فاعلمنا
اولها ان الله يمتنع عن فعل السج • والاحلال بالواجبات
 بان يثبتهم على هذه العقيدة الطاهرة ويكون استماعهم من غير الله
 لكن لم يرد الى ما ذكرناه من السج • وهذا فاعلمنا لانه لو كان الا
 كما ونحوه لما كانوا مستحقين على الواجبات والاحتجاف عن العقبات
 مدحا ولا كما لا يمتنع من غير ذلك محمولون عليه وليس معلوماً
 على ما عليه فاعلمنا قطعاً استحقاقهم البج والشاب على ما ذكرناه في
 على فاعلمنا فاعلمنا • وثانيها ان الله تعالى يصرفهم عن المعاصي والعباد بطريق

الربا

الا بها وبصرف قواهم عن واقعها وملاستها • وهذا ايضاً فاعلمنا
 بما ذكرناه على الترتيب الاول • **وثالثها** قول من قال
 ان الله تعالى يلطف لهم بالطواف خبيثه لما كانا يستغفرون عن واقعها
 على وجه لولا لما استغفروا عن واقعها • فاعلمنا وهذا هو الحق وهو
 امه الذي يبين وجهه المعتزلة • ومعتزلة نافية ما مر وهو ان الله تعالى
 تعالى هو المتولى لاطهار المعنى عليهم لتصديقهم فبان يكون هو المتولى
 لعصمتهم وكيفية فعله لما ليس الا بالاطاف اليه يستغفرون
 لاجل لانه اذا اتي بطلان يكون عصمتهم بان يحلفهم على حقه او بان
 يصرف دواعيهم بطريق الايمان كما ذكرناه لوسق الا ان يكون عصمتهم
 بطريق خلق الاطاف لهم كما حققناه • فاعلمنا كل ما في تحقيقها
 ونشرح الآن في شرح الاصول الثلاثة المشتملة على مقاصد النبو
 بعون الله • **الفصل الاول**
عائبة المضطيق صلى الله عليه واله وسلم
والمعتق
 في ذلك على تقرير نبوته عليه السلام هو ادعى
 النبوة وطهرت عليه المعزة وكل من كان يحسن الصفه فتكون حاكماً
 مقدساً • **المقدمة الاولى** انه اجعل النبوة وطهرت عليه المعزة وانما
 قلنا انه اجعل النبوة فلاجل التواتر بذلك • وانما قلنا انه طهرت عليه
 المعزة فقبحه يكون مسالك ثلث • **المسلك الاول**
 ان القرآن طهرت عليه وهو معصوم • وانما قلنا ان القرآن طهرت عليه فلان
 ولما قلنا ان القرآن معصوم ولانه عليه السلام يحكي العرب وهم انما

في اركان
 اقامة

في الفسحة والبلاغة وهم قد عروا عن معارضته فلو كان الأمر
هكذا كان معروا. **واما قلنا** انه علقه السلام على العرب بالقرآن
فلو اذ الايات بذلك من القرآن كما كونه تعالى قل ليراجع القرآن
والحق على ان يا قاتل هذا القرآن لا كما توفيه بثلثه ولو كان بعضهم
لغرض ظهيرا. ومنه بعض من يراه. كقوله تعالى امر يقولون قبرا.
قل يا قاتل نفس سورا مثله مقتنيات. ومنه بشوذة واجبه كقوله تعالى
امر يقولون افتراه قل يا قاتل نفوس من مثله وادعوا شهداءكم من ذور الله
وهذا هو الهكيد في التوري. وهو كقول الرجل لغيره هات قوما شكري
هات كصفتهم هات كبرهم هات كاذب منهم ثم قال بعد ذلك فاذلهم
تفعلوا ولن تفعلوا ففي ذورهم كذا ك مصبه فاطعة وامر حسيهم فقلنا
هذه الايات وقوع التوري بالقرآن. **واما قلنا** ان العرب
قد عروا عن معارضته فلان دواعيهم متوفرة على الانسان بها ولدكن
ما نفع عنها ولم يقع منهم ومن توفرت دواعيه الى الفعل ولم يوجد منه
ما نفع فهو عاجز عنه. **واما قلنا** انهم عروا عن معارضته
فلان دواعيهم متوفرة على المعارضة لانه عليه السلام كان العرب
تول ادبائهم والتزول عن نيا سبهم واوجب عليهم ما سعت ادبائهم
اموالهم وطالبهم بدواة الاصدقاء وصدقات الاعداء بسبب الدين وحله
ولا شك ان كل واحد من هذه الامور مما يشق على القلوب لا سيما على العرب
مع كثرة خيبتهم وشوح انقيهم. ولا شك ان الانسان اذا استمر غيب
عن دنيا سبهم وذبح المطاعب فان ذلك الغيب يحاول ابطال امره كل
يقدر عليه. وهذا الى توصيله سبيله. فلما كانت معارضة القرآن

يقدر

يقدره وقوعها بسطة لامن اليه عليه السلام علنا قفر دواعي الغيب
ايها. **واما قلنا** انه لم يكن لهم غيما ما نفع ضد اطاعتهم
عليه السلام ما كان يحسب يحاف فعر كل الغيب بل كان هو الكايف
لهم في مبتد الامر. **واما قلنا** ان المعارضة ما وقعت بينهم فلا بد لوان
المعارضة لكان استهانها اولى من استهان القرآن لان القرآن نصين كما
وبك المعارضة هي الختد لمن الدواعي من كانت متوفرة على استكبارهم
القرآن وابطال رويته كان استهان تلك المعارضة اولى من استهان
فلما لم يستهينوا على عديمها. **واما قلنا** ان كل من توفرت دواعيه
الى الفعل ولم يكن له عنه مانع لم يفعل فواجب عنه فانه لا يفتق
لغير الا هذا وهذا الطريق غير فاعا عن كل ما يعجزه من مع
الامور. ولا بد من كانا قاذرين عليها لما عدوا الى عرض القوت للفتل
مع ان المعارضة كانت اسهل. فثبت ما ذكرنا ان القرآن معجز.
المشكل لك انك علمه لسلام
لخبر عن علم الغيب وذلك معجزه. **واما قلنا** انه اخبر عن علم الغيب
فلان القرآن مشتمل على ذلك كقوله تعالى وعبد الله الذين امنوا منهم
وعملوا الصالحات ليس تخلفهم في الارض الاخير. وقوله تعالى انهم
عليك الرؤف في ابني الارض. وقوله تعالى لدعبل المسبح الحرام ان شاء الله
امين. **واما في غير القرآن** فيخوضه عاود وقته في الدية الى غير ذلك
من الاخبار المشبهة على الامور العبد وقد استلكت عليها كتب الحديث
واما قلنا ان الاحتجاج عن علم الغيب معجزه فلان الواجب منا بما

ذلك فلا يمكنه ان يثبت عن علم الغيب التمام سنة من علم النور
وعلم الزمان وعلم المآل سنة من علمه الغالب منه السلام معلوم المحرور
المسلك الثالث قد جات

الكثيرة عن سائر معجزاته بحسب ما يوجب الما من اصابه واشاءه الحق
الكبير من الطعام **الفصل** في السباق القوي وغير ذلك وهذه الاحكام
كان كل واحد منها معبودا في تلك الاحاد فكان مجموعها قد بلغ في الكبر
الى حد التواتر ولا شك انه لم يعا فيها احدا لا لطيف هذه المعادنة
فثبت ما فكرنا من هذه المسالك الثلاثة انه عليه السلام ادعى النبوة
وظهر عليه فضل جاد للعادة مقر من ما ينبغي مع غيره المعادنة ولا
يبدد بالمعجزات فثبت المقدم الاول وهو ان المعجز قد ظهر عليه

ولما الملقية الثانية وهو ان من ظهر عليه المعجز
فوقه واللي يدرك على ذلك هو ان الطاهر المعجز يقوم مقام التصديق
ما قول وكل من صدق انه فهو جاد **واما قلت** ان اطهار المعجز
يقوم مقام التصديق بالقول فقد املوم ضرورة بعد الاستعرا وبما فيه
ان الحكم من القول لو حصل في فضل عظيم على اثنين ملكهم فقام واحد من الحكمين
واجب انه ان شئ ذلك الملك ثم قال له انما الملك ان كنت صادقا في دعواي
فدعوك فضع الساع على اسنك فوضع الملك راحة يده على اسنك فان الحكمين
نصطرون لما ان الملك قد صدق ذلك الذي في دعواه واذا انت في
الشك جئت في الغاب لا محالة **واما قلت** ان كل من صدق قوله تعالى
فوق صادق فلان الكتاب على الله تعالى اما على من يثبت ولا يثبت والله كما

قول

يفعل ان يثبت حكمه كما قرئناه في اسنك واما على من يثبت الاستعرا
فلانه صادق لذاته كما حكينا عنهم فثبت مجموع ما ذكرنا ان يثبت
عبد الله عليه السلام في صادق وهذا هو المطلوب والحمد لله وحده

وقام تقرير هذه الدلائل بايراد
الاسئلة والامتنان عنها وحملها عشر **السؤال الاول**

اما لا نسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة فيما كان عليه من
قولكم ان العلم يدعوا ما بالثواني فلا يمكن كانه **قلت**
الحق المتواتر لا يفتيد العلم بحسب ما ذكرتم ويتبين انه لو اكد العلم
كان لا يحلو اماك فينبذ قول كل واحد من الطرفين او قول مجموعهم
والاول باطل لان حصر الواحد لا يبيد العلم بما تاوله والعلم باسني له
ذلك ضروري والباقي باطل ايضا لان الجميع هو نفس الاحاد فاذا كان
كل واحد من الطرفين غير مفيد بعلم وحده لا يكون قول الجميع مفيدا للعلم
وهذا هو المطلوب **وجوابه ان العلم**

الحق المتواتر ضروري كما ان العلم بمقول العلم عقيب الامصار ضروري ايضا
والسكوك التي تنكسر في الفتح في العلم بالاحبار المتواترة ليست ما في
من السكوك التي تنكسر في الفتح في العلم بالاحبار المتواترة ليست ما في
الحسنة فما كان ملك الشهادة غير قادح فكذا اما ذكر وصفها
فان دفع ما قالوه فلهذا اذا لم يكن كل واحد من احبارهم فعين
العلم فكذا القول في الجميع **قلت** هذا فاسد لمرن اما اوله
فلان الجميع محال في نفسه بحقيقة الاحاد فانه وقع في محال
للاحاد هو الذي حصل بكانه العلم **واما ثانيها** فلان معنى المعبرين

السمعة ومع ان كل واحد منهما ما يفراده لا يسميها بمحمدا قلناه اننا
 عبد من الفضل اذا احبنا محمدا واحد موت وينش من رؤسا فانه يحيا
 لنا محبة طين ضعيف فاذا احبنا انسان ما في رد ادب قوم الطن فكم
 تزداد قوة الطن عليه بواحد المحبين الى ان يحصل القطع فيقول عن
 ولونا الاحتمال وذلك امر محذور العاقل من نفسه

السؤال الثاني

قلنا ان الحبيب المواتين تعيد العلم بآيات
 حبه تحت وجوده عليه من الله وانه ادعى النبوة من كل
 طهون المعجزات فادلهكم على هذا ان القرآن قد ظهر عليه
 ومعنا قلنا لا نسلم ان القرآن قد ظهر عليه وما نتجتم
 ان يكون الله ارباب القرآن على غير ذلك اليه فدايمه بما عهد
 الدينيه والى التصديق هذا الكتاب بمران هذا الطهر على جميع الاحد عن كل
 اليه والقبول عنه فله لم يظهر بعد اسم ذلك اليه وفي هذا الكتاب
 في بعد وليس مجزاة له **وجوابه ان الامانة كل** عاقل مع الى
 نفسه فانه تعلم بالضرورة ان هذا الاحتمال الذي ذكره ووجوه
 عن واقع وانه لا حقيقة له اضلا اذ كان العلم الضروري خاضعا
 بساده واستوعبه فالخامه بنا الى خلف جواب عنه بمران العلم
 قد ذكره اطلاق هذا الاحتمال وما حصل ما قاله هو ان القرآن
 ما يدل على انه عليه السلام هو المحقق بكنهه معجزة له دون غيره وقد
 من وجوه اما اول قوله تعالى محمدا عن المهرين يوم احد عليه
 السلام اذ لم يدر فيكون على احد والوثوب يدعوكم في احوالكم
 وهذه المعجزة وقعت مطابقا للتخيل فكان هو المحصور به واما

قوله ويرى

قوله ويرى حين اذا عجزتكم كنزكم الى قوله فاقول الله
 سبحانه على قوله فهذه الحقيقة مخصوصه بنسول الله لان الناس
 تفردوا فيه في ذلك اليوم واما بالاشا فقوله تعالى واذا نزلنا
 اولهنا اعضاءنا اليها وتذكرك الى اخر السورة وقد رويت الروايات
 انه عليه السلام كان يحيط بوجهه اذا طلب من وجهه الكلي
 طيل لصر فتمرق الناس عنه لينظروا فماتت همتهم الاية ولما
 رايها قوله تعالى لنرجعنا الى المدينة لمرجل لا عن منها الاذل
 والله العزيز الشفيق والمؤمنين والفقمة وانزله ونسول الله صلى الله
 عليه مع عبد الله والى ان يقول وكل الجملة فاكتر القرآن مختص بمحمدا
 احواله مع المنافقين وقصصه معطاه بقوله يا ايها الرسول وبآياتها
 اليه وقوله بعد رسول الله وعين ذلك من الامور التي يدل على ان الله
 واله

السؤال الثالث

قلنا قلنا اننا لا نسلم انه معجز فادلهكم على اعجازه قوله ان الله
 يحري به الغيب فجاء عن معارضته وهذا يدل على كونه معجزا
قلنا المتواتر هو كمال القرآن ومجوعه فاما ما ضل كيفه من الح
 والحروف فلا يمكن دعوى التواتر فيها لان الرواة قد نقلوا
 عن ابن مسعود انه كان منكمرا كون الفصح والمفوضين من القرآن
 واختلف العلماء في اسم الله الرحمن الرحيم هل يغيب في القرآن ام لا
 البتة وبغضهم فقاء وان اما است مضطربا ولان ابن اجم

في قوله ويرى حين اذا عجزتكم كنزكم الى قوله فاقول الله سبحانه على قوله فهذه الحقيقة مخصوصه بنسول الله لان الناس تفردوا فيه في ذلك اليوم واما بالاشا فقوله تعالى واذا نزلنا اولهنا اعضاءنا اليها وتذكرك الى اخر السورة وقد رويت الروايات انه عليه السلام كان يحيط بوجهه اذا طلب من وجهه الكلي طيل لصر فتمرق الناس عنه لينظروا فماتت همتهم الاية ولما رايها قوله تعالى لنرجعنا الى المدينة لمرجل لا عن منها الاذل والله العزيز الشفيق والمؤمنين والفقمة وانزله ونسول الله صلى الله عليه مع عبد الله والى ان يقول وكل الجملة فاكتر القرآن مختص بمحمدا احواله مع المنافقين وقصصه معطاه بقوله يا ايها الرسول وبآياتها اليه وقوله بعد رسول الله وعين ذلك من الامور التي يدل على ان الله واله

وادي من ذهب لا يغير لونها بالشمس وكل ما ذكرناه من الخلاف ذال
 على ان المواضع من القرآن ومجموعه واذا كان الامر كما قلناه
 ففعل انما هو القريب ليست تمام ما فيه النقل فلا يكون مقطوعا
 بها فسطح القوي **وجوابه ان القرآن كله جملة وجوبه كما يقول**
 القائل ويدل على ما قلناه مما تعلم بالضرورة في كتابنا هذا او في كل
 زمان ان احدا الركاول ان تبطل حرفا واحدا لغيره او يخرج منه حرفا
 واحدا من غير لوقف على موضع الزيادة والنقصان كل الصان فضلا
 عن العكس **وما تعلم بالضرورة ايضا ان حال الناس في السدد والفتح**
 من غير اقران وتبدله في عهد القياية انه يمكن قري من حال
 احل زمانا **والا اقل مرات يكون مشا وباله** وهذا يقتضي عدم
 التغيير في القرآن في جميع الاذمنة والقطع ما شئ الى **قلتم ان ان**
 مستغود اكر كون القايية والمعوذتين من القرآن فدل على بطلان القاي
 فيه **قلت** هذا فاسية لا يمين **اما اوله** فلا شك ان الزوا
 حيق عن ابن مستغود بل الظاهر من مذهب ما عليه جمهور النجاشي
 في كونه من القرآن **واما ما يينا** فكذلك في حقيقته كما يقول اما ان
 كونه من القرآن ولو يكثر من ذلك من الماء وان يجتمع في انفس الرسول
 وليس كذلك انزل على الرسول يكون قرانا ومعدك فيه لان القرآن بعد
 كونه قنا نادلا على الرسول من عند الله بعد فيه اكلما اخر حقيق
 قنا **قلتم ان اما** انت في مصحف ولما ان لا اجم واد من **قلت**
هذا فاسية لا يمين **اما اوله** فلا شك في هذه الرواية من
 الي فلا يكون مقبولة ولا يوردا عراضا على كلامنا **واما ما يينا** فقد

نحو

تسليمها لم تثبت عنه انه كتبها في مصحف على انفس القرآن فكون
 نقضا على ما بل لعنه كذا بغير اخر **قلتم** مختلف الناس في فهم الله
 الرحمن الرحيم **قلت** هذا خطا لا يمين **اما اوله** فلا يمين لم يثبتوا
 في كونهما نارا له من الماء وان يجتمع في انفس الرسول بيا ولكن خلاص
 في كونهما مغبرة من القرآن **اما ما يينا** فقول احمد لم يثبتوا
 ايضا في كونهما قنا **اما** واما خلاصهم في كونهما قنا مع اول كل سورة
 او ما نقلها على الجمل فوات القرآن حملت واحدة لا تنكح الا بعد
 وبطل ما اوردوه **السؤال الرابع عشر**
 لو ان هذه الامم المشتملة على القوي بكناسهم ان القوي وصل
 الى كل العالمين **لان** تعلم بالضرورة ان اهل الهند واسند والافرن
 والروم وسائر اهل الاقاليم البعيدة ما كانوا يعلمون وحدهم
 عليه **واله** **قلت** في زمانه فضلا عن ان يقال انهم كانوا لم يسمعوا
 بالقرآن واذا لم يسمعوا بالقرآن بالغا الى كل العالمين **ومحمدا** **قلت**
 في جميع الاقطار بطل ان يكون ذلك على صحة النبوة لان الله سمعوا
 القوي انها هو بعض الناس فحرف بعضهم عن المغاضاة له لا يكون
 غير الجاهلهم فلا بد من بلوغ القوي الى جميع الخلق وهذا محال **كما ذكرناه**
وجوابه **انا نقول** **لا شك** **انا نقول** **ان القوي** **قلت**
 وصل الى قري القوي ووقع مشامهم غير ان لان الله عليه السلام
 كان يسمي بجا السهم ومخافهم وشواغبيهم هدم الامم المشتملة
 بالقوي ويفهمون من مقصد تبيهم بالقرآن ووجاهم الى مغاضيتهم
 او معاضيتهم منه وهذا كما في تحت الامعان وقصودهم عن ذلك

لأننا تعلم بالقوة ان المعارضة للقرآن لو كانت ممكنة في نفسها لكان العرب
أقبحا عليها من غيرهم لا عبادهم لها ولشاعروا عليها فلا تخفوا عنهم ووقوع
عنها كان عظم من لا يعارضهم ولاننا نعلم في الشناعة اولى واخبر

السؤال الخامس سئل ان النبي

واصل الى مكة الحاق كما كنتم ولكن كسبتم انهم جروا على المعارضة كما اذعنتم
فولم ان ذوا عنهم الى المعارضة كانت متوقفة والموانع من قبحها
انهم مع ذلك لم ياتوا بها وهذا الوجه عظيم **قلت** لا نسلم ان البداعي
كانت متوقفة من محتمل بل الموانع لهم عن المعارضة موجودة ويكاد
ان يقول ان الذي منهم على لا يمانع بالمعارضة هو خوفهم من صحابه
واستاده لأن قوة الدولة واحتياج الكل له نفع من ذلك ولهذا فان بعض
الملوك لو صف كما سئل على الهدايا والاعواد النادرة والكلاب
الفاشية فان أهل بلده يحافون سطوتهم انهم اطمئن وامانيه من المان
والبطلان فكذا انفسنا واذ كانت الموانع حاصلة غيرت احوال
البداعي فلذا قلنا ان ذوا عنهم الى المعارضة غير متوقفة

وجوابه انا نقول ان حاضرا هذا السؤال ان جواب رسول الله

والصالحين الى دينه كما اذا عصى كل من امتعنا المعارضة وجه
خطا لا من **اما** أولا فلا بد ان يكون له مقامه كونه كان
منهم **وهكذا** الحال بعد الهجرة ايضا فانه لو يمكن حجة بلد العرب
فكيف يقال ما بينهم كما اذا عصى الله على طاعتهم المعارضة **واما** ثانيا
فلا يخفى ان يكونوا عاصين في طاعتهم الجور والنسب والادب ودعوى القاتل
ما تارة عرض فكيف يقال انهم خافوا على المعارضة فكان من الواجب

المعارضة

المعارضة للقرآن منهم كيف شاءوا وعلى وجه اذا ذوا الغلبة
خوفهم وانهم لاسألون بكل احد فلا يمكن بطل ما توقعوه

السؤال السادس سئل ان رسول الله

متوقفة الى المعارضة وانه لا مانع لهم عن وجودها وحصولها ولكن
لردائهم ايضا لم توجد ومن يكرهون على من يقول بانها قد وجدت
فكلامها لو كانت متوقفة لوجب استئذانها **قلت** لا يمكن منشئ
بل على انها لم توجد وقطعت استئذانها **قلت** هذا مخصص بكون
سها كون الفاجحة والبنية من القران املست من القران هو الامور
العظيمة ولم ينشئ ومنها امر الاذان والاقامة لم ينشئ حتى وقع
وهما من الخراف ما وقع **وبنها** الكلام في المعوذتين لم ينشئ حتى
دفعوا كما دفعوا عن مسعود كما قد ذكره من قبل فمات من وقربها
وان لم تكن منشئة **وجوابه ان المعارضة لو وجد**
ولو ظهرت لعلنا لينا قلائد مواثيقا **واما** قلنا انها لو وجدت لظهرت
لان الذي يدعو الى فعلها هو ان يقرأها صوتة كل من الشكر وسلاوة
حاجته وهذا العرس ينقض اشاعتها وطهوها **وبان** هذا انه
عرض القوم من فعل المعارضة ان يعلى الله تعالى فيهم فذلك بل انما
عرضهم بما بطلان حجة الذين يتبعه الشكرك واستفاده بالقران ولا
بول عن التمدد اعتقادهم القوم عن الاحتساب مثله **وهذا** المقصود
لا يحصل الا مع اطاعت المعارضة **واما** قلنا انها لو ظهرت
لقلنا لينا قلائد مواثيقا **وبان** ان البداعي الى فعلها متوقفة والموانع

من تقعه قبل ليطع لوجودها **واما قلنا** ان البدواغى
 الى قطعا متوقفة فلان ما تعلم ما هو قوله ان في قلوب الغافلين لئلا الاشارة
 من اليهود والنصارى واصناف الملوك الكفرة من الخوض في الطعن في هذا
 الدين ما لا حيلة ولا كاية وانا حتى لو لم يبع بهم الخوض في ذلك الى حفظ
 السب والجماع انه لا يحتمل في شيء منها والى اقل مثيله والخرافا
 التي تبدل على تحف عقولهم من عجايبهم انما معارضه له **واذا كان الامر**
كما حكى الله عنهم فهم لو وجدوا معارضه مقبولة للفت قلوبهم
 الى اصلها احد الاما الذي لا يعامله صارف **واما قلنا**
 ان المانع من تقعه فلان المانع ليس الا وقع حصول المضرة من جهة
 المشرك وهذا باطل لوجوه **اما** اولها فلان الاسلام انما هو بعد
 الهجرة **واما** قلنا قد كان الاستيلاء والعبيد للكمار وكان المسلم
 في تلك البدة خاضعين **فكان** من لواجب طهيرة المعارضة في ذلك الوقت
 ثم قربت الاسلام لا يمنع من ظهورها فما بعد **وعلا** انا لو قد راى طهور
 المعارضة بعد الهجرة واستيلاء المشرك فقد كانت قوة الكرامة بلا
 اكثار من بلاد المشرك **فان** ملك الفرس كان باق طاهرا فكان ياربه
 طهورا لمخارضة في ملكهم وبلادهم فلما لم يكن من في ذلك وقطعا
 ما سمي لها **واما** ما ياتي في ذلك الخوف لومع من طهور المعارضة كان ما
 من نسب والحق والشم مع انه لا يده قسما **واما** المعارضة فانها
 فائدة وهذا بطل الدعوى **فاذا** لم يكن الخوف مانعا من هذه الامور
 لم يكن مانعا عن المعارضة ايضا **واما** قالوا فلو كان الخوف مانعا
 عن ظهور المعارضة لكان ان يكون تعالى انه منع من ظهور المعارضة

محرر

محررات مؤتى وقبلى ما يثبت اقوى منها الا انه لم يقل لاجل الخوف
 فلما كان هذا باطلا فحكى الله في مسلمة قبيح ما حقه الله ان المغادر
 لو وجدت لشاعت ولو شاعت لعلت قدام متواتر فلما لم يكن
 مانعا فلما غلبت انما لم يوجد اصلا **قولنا** هذا موهوم بالظن
 وامر الاذات والاقامة والمعنيين فانما لم تفسر **قلت**
 فخذ افا سب لآخر **اما** اولها فلان حرص الاعداء الى قتل المطاع عن
 نبوته عليه السلام ليس كمن المحلفين في هذه المسائل الى قتل مانع
 في مذهب صاحبه بل الحال في النبوة اعظم **واما** ما ياتي في
 شبه الحاجة الى معرفة نبوته عليه السلام ليس كالحاجة الى معرفة
 كون الفاتحة من القران ام لا وعكس القول في المعوذتين وكون
 الاقامة وادى او مشاء فالفرق بين هذه المسائل وبين ما ذكرناه
 في حال المعارضة معلوم بالضرورة فكيف يمكن ايراد هذه البصيرة
 نقضا على ما ذكرناه **السؤال السابع**
 ان المعارضة لو وجدت لاستهزئت ولو استهزئت لعلت **فان**
 وكذا نقول ولود غشم امها لم يمشي **ويبان** ان الغرض من
 القران بالمقاييد السبع وكان رضى سنبله الكتاب وعارضة الصن
 الحارب فذلك انما هو ملك المعجم وكل هذه اقد وقع في زمانه عليه
 السلام وعارضة تعين ذلك ان المقنع وقابوس وسكين المغربي
 واذا ثبت ان القران قد عوذ بطل قوله ان معارضته لم يوجد
وجوابه اما اذا ما اولت الامور الى جعلها معارضة **قلت**
 وحدانيتها وبيته نونا خطيما وتناوتا شبيبا من حق كثير بطا

وملاحة وبصدا ومعنى وشافة وشهولة وخلاوة مع ان جاوابه
 من لمعادضة لاشبه القرآن في فحوى من لوجه ففهمات هيئات
 لما قالوا بل لا يمكن معادضة لاحد على الحقيقة قطعا فاما معادضة
 العرب للقران بالفتايد الشيع فبحر تعلم بالضرورة ان شاعرا لو جازى
 بشعره لكانت انا اخر وذكر في مقامه خطيه فانها لا تعب معادضة
 لشعره • وهذه امكن معلوما مقدر عند العرب ولا كان العرب
 الاخر كما ذكرناه لم يكن ايراد الفتايد الشيع في مقابلة القرآن
 معادضة له • فاما حرفات شيعه وفيها ايضا ليست معادضة لان من
 ما يكون معادضة ان يكون محسب يمكن ان يدور في حال العاقل
 مشابحه لكل الهم الاول او غيره من مشابحته والكمالات الممكنة عن
 شيعه انما هي من قيل الهذيان المشغرة بقله العقل • ولما معادضة
 البصير الحارث ما يباد القرض واول المتبع وقال بوش وسمكن
 العربي فليس يحق على قتل ذكها وبطلانها •

السؤال الثامن من كتاب المعادضة

لم توجد مع توفيرا للدواعي وانتفاع الرابع ولكن فلم قلتم انه مع
 ذلك يكون معراج الاعمال النبوة • ويكفيه انه لا يصح ان يوجد في الجوه
 العسه من لا سوره من اهل زمانه ولهذا فان بطلان ما صنف كتابه
 المحسنى فان احد المتقيد على معادضته وهذان القول في اصحاب
 الطلقات العجيبة فان احدا من اهل زمانه لا يقدر على معادضته
 ودرجا وجبه في بلده ضائع او تقا من دساحي لا يقدر احد من اهل زمانه

عاش

على مثل ما يتفعله ولا على ما تقا به ومدا • وان ذلك لا يدل على كونه
 سافكا يقول القرآن وان لا يقدر احد على الايمان شمله فانه لا يدل على
 بؤيه ايضا • **وجوابه انا لا نذكر** انه قد يوجد
 في كل زمان من اهل كل حرفه من يكون واما فيها ادراك على واهيه
 في العمل بدوا منها واسرارها سوى كان في حرويه او علم ولكن الذي علم
 مواد هناك الشبهة اما نقول الانسان مثل القرآن ليس يحلوا حاله اما ان
 يكون معادضا كان معنادا اكان سكون العرب عن معادضته مع
 بلوع دواعيهم في التوفيرا في قرب من جدا لا يحا وارتفاع الدافع
 ما كلفه لاند وان يكون معراجا لا يحا له لانا تعلم بالضرورة ان من صنف
 كتابا في زماننا هذا اضره على امراته وادى انه لا يمكن الايمان
 بشمله فانه لمع شكوت اهل زمانه عن معادضته اماما ما يله او ما
 واذوب حصول المعادضة لدفع الفحان ذلك المصنف ولان من لا
 ابطال دعوى النبوة مع ان تلك النبوة كانت مشتملة على بطلان ادبياتهم
 ورايتهم فحصول المعادضة هاهنا يكون اولى واخر • ثم لما لم يوجد
 المعادضة وحال ان يكون ذلك من اقرب المعجزات والبرهان • واما ان كان
 الايمان مثل القرآن معنادا ام كونه معراجا او شيئا في هذا الكلام
 من يقرن في الايمان بشية الله تعالى وعونه •

السؤال التاسع عشر من كتاب المعادضة

بيل على كون القرآن معراجا ولكن ما يوهم انه ليس كذلك • ويكفيه
 انه لو كان القرآن معراجا كان لا يحلوا الوجه في اعان اما ان يكون نقشا

او لا يلووه او يكون لهم عظماء او يكون المناصه فيه او يكون لتفنيه
 الاحكام بالعلوم الغيبية او للصرفه وكل واحد من هذه الامور لا يكون
 وحده في العباد كما شيان تهرين اباطها في كيفية ايجاد القرآن فبطل
 القول بكونه معزاه **وجوابه انا نقدر المختار في وجه اعجاب**
 القرآن وبطل سائر الوجوه التي ذكرها عند الكلام في المعجز وما يتحقق
 به بشيئه الله تعالى **فمن حمله الاستوله المأذونه على المنهذه الاولى**
 وهي انه عليه السلام ادعى النبوة وطهرت عليه المعجز وعليها استوله كثير
 من هذه وكيفية ذلك تحت ما ذكرناه من احاطة على بها امكنه للوحي
 بما ورد عليه من غير ما ذكرنا من الامور على المنهذه الثانية
 وهي ان من طهرت عليه المعجز فهو صادق بكل عرضنا في تقرير دلالة
 النبوة وبالله التوفيق

السؤال العاشر هل ناسبت

لكم ان محمد صلى الله عليه واله وسلم **فمن ادعى النبوة وطهرت عليه**
 المعجز كما في قوله لكن لا سلم ان كل من كان بهذه الصفة فهو نبي
 ما امكن ان يكون المرث في ظهور هذه المعجزات ووجوبها استباحته
السبب الاول ان تكون الموثوقه وجوبها انما هي لسكنا
 الملكة كما روي هو لا في الغلاصة فان الموثوق عندهم في هذه الامور
 الحادثة في عالمها هو الا فذلك التاوية من المحدث ان يحدس
 على شكل مخصوص ما يقتضيه الحراف العادة فلما اظهرت هذه الحوادث
 الغيبية في العالم لما روي من تسك **السبب الثاني ان يكون**

الموثوق في حدوث هذه الغايب اقربا من الموثوقه والمن والسباطين
 وغرضهم بذلك الاثبات والتبديد على الحق **السبب الثالث**
 ان يكون الموثوق فيها آتسى منقشه لاخصاصه صراح مخصوص فلاجل
 اختصاصه بذلك المراح استعد لان يصدر عنه هذه الحواف **السبب الرابع**
السبب الرابع ان يكون الموثوق فيها
 هو من خواص الاله **موجاهته** من الغشايق فانه عند
 محب الحدود دون غيره وهو الجحر الذي تسمى ما عن الحد فانك اذا
 ارسلته في الحل لم يشتر في الانا وفارقه لا محالة **وهو الروح**
 الفارق فانه يسد عن الاقوى وعين ذلك من الخشايص فلا يمنع ظهور
 المعجزه لاخصاصه لمصلحة اثبت في ظهورها **السبب الخامس**
 ان يكون الموثوق فيها هو الله تعالى ولكن يقول ما فعلنا لاجل تصد
 هذا المبدعي بل فعلنا لا نفرض او لعرض لا يملكه فلا يكون دلاله على
 التصديق **فمنه الاحتمالات الخمسة** هي مداحل الاعراضات
 المتوجهة في فضل المعجز من اجل التصديق ولا يصح تهديد قاعده النبوة
 الا بعد اباطها وحيد في كل المقنود اشياء الله

والكلام على هذا السؤال الخيري على منكرين

التمهيح الاول منهما عامر وقريته انا قد اوضحنا فيما سبق

ان ظهور المعجز قائم مقام التصديق والاصل ما ذكرناه ضروري واستشهدنا
 بالمال العربي في حق الملك فلا وجه لا كادته **فاما ما ذكره من هتة**
 الاحتمالات وهي باطله له لوجه مكش **الوجه الاول** اما لوجود

ما ذكره فهو وهو ان يكون طهر من المعجزات لاجل ملك الاسباب لما امتنا
ان يكون السبب في وجود السموات والارضين وبقاى العالم من المخلوقات
والغايب هو اخذ هذه الاسباب الى ادعيتها اذ فصل من المعجزات
ومن سائر المخلوقات • فاذا بطل استناد المخلوقات في العالم الى طهره
بطل استناد المعجزات ايضا اليه • **الوجه الثاني انه**
الوجه لو كانت محتملة لان يكون موثوق في ظهور المعجزات لكثرة
علم اليهود والنصارى وغيرهم من مخالفي الحق لان من المعلوم بالضرورة
استقصاؤهم في ذكر ما يكون مبطلا للنبوة فلا يريدون تركوا سببا
من هذه الاحتمالات بل على تشابهها • **الوجه الثالث انه لو**
الى الحقين هذه الاحتمالات على متبادلة • لو جب اذا كان المدعى للنبوة
كاذبا لوجب على الله ان يمتنع منها لئلا يقضى الى الاضلال للخلق • **الوجه**
عليهم من اجل ما زعموه بحجة الوجه العامة • وضع ان يقال ان هذه الامور
وان كانت مجوزة في القتل من حيث الاحتمال ولكن • **الوجه** في ان يخلق
الله تعالى فينا على ضرورة باعنا عين واقعة • ويكون هذا العلم املا لنا
في فهم معرفتنا بصدق انبياء الله ورسله واصلا للعلم بالفرق بين الحقين
والنبي والمستحق وعين المستحق لانه لو لم يحصل هذه العلم لاجري البطلان
هذه الامور للجهل والاحتمال الذي قاله •
المنهج الثاني الخاص في ابطاله واحده
من هذه الاحتمالات • وقول اما ما زعمه الفلاس من مضافه
هذه الحوارف الى السمات القليلة فهو باطل وقد استقصا عليهم

في بطلان

في بطلان هذه الحجابات التي زعموها والركايات التي ابرأوا كلاما
نفسا اظهار ما نه صلاحاتهم وزعمهم عن الحق وجمالهم • **الوجه**
هذا الموضع ما هو لكشف • اما اوله فلا بد ان العلم الضروري كخصل ان
محبا صلى الله عليه واله وسلم • هو لا في هذه القرائن والمطهره ولا
كان هذا الاحتمال الذي ذكره مضافا الى السمات السماوية
يدفع هذا العلم وجبات يكون باطلا • اما ما زعمه فلان سمه هذه
السمات السماوية الى الكادس كشيئها الى الصادق فلم يكن ظهور
على الصادق ما ولى من ظهورها على الكاذب فادون لا يقع فرق بين الله والنا
وهذا محال • اما ما زعمه فلان استناد هذه الحوارف الى الافلاك السماوية
كانتوا ليس باحق من استنادها الى المبادى العنصرية واذا كان ما ذكرنا
محتملا بطل بحكمه باستنادها الى الافلاك السماوية •
واما السبب الثاني وهو ان
الى الحق والاشياطين فهو باطل لا موز • اما اوله فلا بد ان لا يطرح الى
الحق والاشياطين الاما لمع واذا كان الامر هكذا فكيف يمكن الطعن
في النبوة مما لا يمكن نبوته الا بعد نبوتها • اما ما زعمه فلا بد ان لا
قد تجرى الحق والاشياطين بالقرآن وادعى بحجهم من الايات مشددة
وجوب الحوارف من قولهم كانت دواعيهم متوقفة على معارضة لان من
الى الحق عن انبياء وكان قادرا عليه فانه لا بد وان تاتي بذلك الشك
فقد ناه في حال الاثنى • اما ما زعمه فلا بد ان الله سبحانه كان يهيئ عن انبياء
الاشياطين وما من بلغتهم والراء منهم فليحتمل اننا نل هذه المعجزات

هو الحق والسياسين لا يستحل منهم نصيبه مع انه ما من لغيرها والراي

وَأَمَّا السَّبَبُ الثَّالِثُ وَهُوَ

يكون الموثق في هذه الحوارق هو اليقين عليه السلام لا يقتضاه علاج
مخصوص فلهذا فاسد لان المعجزات على فروع احدها لا يقتضي اليقين
الا الله وهذه الخواص الموثقة واما الاكتمال والاعتناء فلهذا فاسد
اضافته الى قدرته عليه واما اليقين ما يقتضيه على حسنة القادر بالقدرة
وهذا الخلق الموثق وخلق الفهم ورجل الشمس من غيرهما وهذه
وان كانت من حش مقدور لكنه يستحيل اضافتها اليها لان الواحد
لا يقبل النقل الا بهما سه لعل ما وجد فيه ذلك النقل فلا كانت
هذه الاحتمال موجود من غير ما سبه ذلك على استحالته فلهذا
ما لا جد من ما يقتضيه وجبت اضافتها الى الله تعالى

وَأَمَّا السَّبَبُ الرَّابِعُ وَهُوَ

الموثق في وجوه هذه المعجزات حواش في الاحتمال وامرجه كمال في خواص
هذه الاحتمال فلهذا فاسد ايضا لان امثال هذه الاشياء وان كانت
مكونة في الكتب مقولة على افواه الناس لان من جربها وحضرها ما
يعلم كيف التأت في هذا واسا فاحاش هذه الاثود العظيمة على مثل هذه
الاضول المهيبة والعقائد الضعيفة خطا وصلا له

السَّبَبُ الْخَامِسُ وَهُوَ

ان لموثر

بالحجة

في هذه المعجزات هو الله تعالى لكنه انما فعلها لاعتراض اصلا او لغرض
لا فعله واذ كان الامر هكذا لم يكن له الله على صدق من طهرت
عليه اذ لم يزل الغرض من فعلها هو التصديق من الغرض في آخرها فلهذا
وهذا الاحتمال فاسد على مذهبينا لان عندنا ان الله تعالى حكيم
لا يفعل شي من الهالك ولا يجوز عليه الكذب واذ كان الامر هكذا
فلهذا لم يحرم بفعل الله المعجز لا لغرض لانه لو كان غشا والغيب فيجب
ولا يفعله لغرض لا فعله لانه يوم صدق من طهرت عليه فلهذا فلهذا ان يفعله
المعجز لغرض من التصديق لكان ان يطهر المعجز على الكذابين والغرض من شي
آخر فلو كان موثقا لصدقهم ولا شك ان تصديق الكاذب فيجب والله لا
يفعله فصل من مجموع ما ذكرناه ما هنا انه لا يصح مع هذه الاحتمال
الاسقريز قولنا الحكمة كما اوصفت في هذا الاحتمال بل هو لا يصح
لا خلاص من هذه غير الله لان الخلاص عن عذبه انما يكون بالزلة الى
الحكمة ونقريب قاعدها كما هو مذهبنا فاما ما فيهم فلهذا لم يقولوا بالحكمة
ونقصوا واعبدها وابطالوها ولا حرم لوجه عليهم ولزمه لم من حسن

الوجه الاول هو ان الله لا يقدر منه

مع واذ كان الامر هكذا اغتد بهم حاد ان يكون مقول للمعجز

الوجه الثاني قرآن من مذهبهم ان الله ان المعجز لغير تصديق

من طهرت عليه حاشا كما هيتهم واذ كان الامر هكذا اغتد بهم حاد ان
يكون مقول للمعجز على الكذابين والغرض من شي لا لغرض من التصديق وعلى هذا
لا يكون فرق بين اليقين والساخر فظهر ما حققناه بطلان هذه الاحتمال

وفسادها ومع ان الله تعالى هو المتولى لاطها المخرات ولا عزم له في
اطهارها الا تصدق احايه لان اطهارها لا يعز ذلك يكون مبدئيا وبعده
وهذا اما في الحكمة ومطلبا وبالله التوفيق

الفصل الثاني في ذكر الشبه الاول

في النبوة والاعتقاد **اعلم** ان للتراجم وعبرهم من سكر النبوات
سببا ذلك وشبههم فوات احبها يمنع من القول بالنبوة مطلقا وبانها
يمنع من القول بنبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم ومن هذا ما يتعلق كذا
القولين **و** بحسب شبهة الله

اما النوع الاول وهو ما يمنع من القول

بالبينة مطلقا فقد فسدت البراهين فيه شبهة **الشبهة الاولى**
قولهم الخلق لا يحب عليهم ما بلغه المديني للرئاسة والاعتقاد لانهم الانبياء
ان يعارضوا من العلم بصدق الانبياء العلم بحدوث العالم
واساب الصانع واساب عالميته وكونه عالما بالغاويات كلها وابتات
حكيمته واستتم له الحسنة والعرضية **عليه** والله لا يظهر المعجزات
على كذاب وكل حجة يحصلها عبر وحل السه عنها ضعف لكل الاجبة زعم
بطول وجند في الاصل الرسول الزام المبعوث قول قوله لان للبدع ان يقول
اني ما فرغت عن تفصيل هذه المسائل **ومع** كاذبه الله الرسول بالنبوة
كاذب المبعوثوا الاعتذار ونحو ان نظري في هذه الاصول ما حصل ولا بد
واذا كان الامر كما قلنا لزم الاتساق الرسول من الزام المبعوث

وهو

والجواب ان لا لثة الاسلام

والعلم بالصانع وصفاته وما هو عليه وما سبب حصوله في مدة يسيرة
ما هو السعي مد به فلا يكون المبعوث غدا في تحله لانا نعلم حصوله على
سهولة وقرب **فاما** الحوض في تفصيل هذه المسائل وحل الشبهة
والشكوك عما فذلك من شأن العقل وذلك مما لا يحتاج اليه في معرفة
صحة النبوة **فثبت** بما ذكرنا ان معرفة صحة النبوة لا تكون متوقفا
علما تعلم تفصيل هذه المسائل والاحتاجية بدقايقها والاشتمال
على جميع اسرارها **واما** نقف على ما ذكرناه فموضحا على القرآن لا محالة

الشبهة الثانية وفيها مشهور للبراهين

وقد قررنا حواجر العقل عماد الامور ومدادها وهو اما ان
معادها وكل شيء مردود اليه ومقرر عليه فاقا وافقه على كونه
وما عاينه وحسب زبده واذ كان الامر فيه كما قلنا **وقول** ليس محالوا
قال العقل عليهم السلام اما ان ما لوا بما وافقه او بما عاينه فان
ما وافقه منه عليه عما اوافقه تعالى هذا لا يكون في نفسهم واكثر
وان اوافقه ما عاينه وحسب زبده لان العقل لا يمكن مخالفة وادركه
الدليل لا محالوا عن هاتين الحالتين **ومع** وكل اخية منهما باطله صحيح
العقل سلطان البعثة كما قلناه **والجواب** ان لا لثة الاسلام
ما عاها لا بما يوافي العقل ويلايها في كل ما اوافقه **وقولهم**

اذا اتوا بها واثمها فثمها عليه **ثمة** قلنا هذا فاسد فان
 القول لما كانت قاض عن الاحتاطة بمن يضر الاشياء وقع بعضها
 ولم يكن الاطلاع على الاشياء الحقيقية والامور الماحية في
 المحسوسات والمفاهيم وكان الله تعالى هو الخبير بعلمها والمستوفى
 كاد قايضها وتفاضلها فلا حرج ان مثل الله النسل من اجل التيقن
 على تلك المسامح واليقين عن تلك المفاسد فلما اذا كانت بقية النسل
 من اجل تعليم من لا طريق للعقل الى معرفة حقيقته وتعليمهم
 ما لا طريق للعقل الى معرفة حقيقته ولهذا وجب القضاء عن يقينهم
 لهذا الوجه **الشبهة الثالثة قالوا لو**
 حسنت البعثة بمن التكليف لكان التكليف مفعول **ان** يكون البعثة
 قبيحة **وانما قلنا** انه لو حسنت البعثة بمن التكليف فلان
 البعثة لا يمكن عن التكليف بحال لان البعثة مشتملة على البعث فعلا
 اولهايات والكف عن المفاهيم **وانما قلنا** ان التكليف قبيح فلا
 التكليف لا يخلو اما ان يكون لم المعلوم من حاله الايمان او لم المعلوم من حاله
 الكفر فان كان لم المعلوم من حاله الايمان والامتحان واجب الحصول
 لا محالة وما كان واجب الحصول استحالة التكليف به وان كان
 التكليف لم المعلوم من حاله الكفر كان التكليف بالايمان محال لان
 خلاف المعلوم محال لا يمكن حصوله فاذا بطل ان يكون البعثة حسنة
 وجب ان يكون قبيحة وهذه اهورا طوبى **والجواب ان النبوة**
 لا تنفك عن التكليف لكن لم قدّم ان التكليف محال **قوله** ان التكليف
 ليس محالوا له اما ان يكون لم المعلوم من حاله الكفر او لم المعلوم من حاله

الايمان

الايمان وكلها محال **قلت** هذا باطلا على ان خلاف معلوم الله تعالى
 محال وان العلم واجب لمعلومه وقد قدّمنا فيما سبق فتباد هذا
 فلا وجه لتكوين **الشبهة الرابعة قوله**
 ما اتى به الانبياء وبعث به المثل افكان مسبوحة وامورنا من
 المروء وهذا نحو خلق الدار والسعر والهولة ونحو الكرم والنجود
 وعين ذلك من لا يقال له لا يكونها العقل وما امكنه العقل كان
 ممكنا فلزم ان يكون البعثة قبيحة **والجواب**
 هذا لا يلزم كما قلنا **ان** الله حكيم لا يفعل شيئا من الباطل
 فاذا عذب بما مثل هذه الافعال وجب القطع بحسبها وان له فيها اعزاضا
 حكمة **وانما قلنا** لا شعورية من عندهم ان الله تكلف بما لا قابلية
 فيه ولا عرض ويكون حسنة من جهة **وانما قلنا** فلاننا نقول هل يصح
 اذا لم يكن فيها عرض او اذا كان فيها عرض فان كان الاول فهو محال
 ولا نعارض في فهمه ولا نقول به وهو مسلم **وانما قلنا** نقول لم ان لم
 انه لا عرض لله تعالى في هذه الافعال وما اكثرهم ان يكون فيها اعراض
 استبان الله بعلها وما صالح لا يطلع عليها الا هو وان كان الذي في
 خطا لم ان لم ان كل ما كان فيه عرض فهو قبيح **والجواب**
الشبهة الخامسة اذا كان لايمان
 تصديق الانبياء الاما طاعة المتعقبة عليهم ولا يمكن العقل من
 المتعقبة والشعور لانه ما من تخير الا يمكن الايمان مثله
 بطريق الخيرة وحسنه الدرو الشعور واذ كان لايمان كل العقل

لم يكن الفرق بين النبي والساجد فلا فرق بين كل من قول النبي وان كان
 ساجدا ومشعور الفصل الثاني في تتبع البعث بخلاف ان يكون المبعوث ساجدا
والجواب ان الفرق بين المجر والسعود
 يمكن مفرقه بوجوه اما اولها فلان المجر من جملة الله تعالى
 اوفي الجحيم من جملة وليس هكذا الحلة والسعود فاما من جملة الخلق
 والمشعور اما ثانيا فلان السعود يمكن تعذيبه والامكان شلها
 بخلاف المجر اما ثالثا فلان الحلة والسعود تقع المساكنة فيها محلا
 المجر اما رابعا فلان الحلة اما يمكن محصلها بالآلات وادوات
 بحسب لوقتها واحد من كل الآلات لم يمكن وجودها وهذا لا ياتي في المجر
 والله يحصل بعينه الله اما خامسا فلان السعود والحق اننا قد
 خيلنا على من لا يكون له خبره تلك المناغم ولا يذيقه بها وليس هذا حال
 المجر فانه يرد ما هذا القول ومبطل الجميع الجمل وحاصلا على وجه لا يمكن
 بلوغه ولا الاثبات بمثلها كما في قلب العنصارية واما الآلة والبرص
 واخرج اليد البيضاء وتبين ذلك من شأين المجرات فلهذه الشبهة أقوى
 ما يورثه في ابطال النبوات وردها

النوع الثاني في ذكر الشبهة

الواردة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على الحوض واعلم ان
 الشبهة الواردة على نبوته صلى الله عليه وآله وسلم منها عقوبة ومنها
 سمعية ومنها مركبة من الاثنين هذه ضروب ثلاثة ذكرنا اولها
 واخذ منها شبهة الله **الضرب الاول** منها عقوبة

وحاصلها هو ان موته تقتضي سمع من قبله والسمع محال فالقول بنبوته
 موته محال ايضا واما قلنا ان القول بنبوته يقتضي سمع
 من قبله فلان المعالوم ضرورة من قبله ان شريعتة ناسخة لما قبلها
 من الشرايع واما قلنا ان السمع محال فلان من عني عن شئ يوجب
 ما امر به او امر به نهي ما عني عنه كان ذلك من اجل انه لما امر به
 ما كان ما يوجب عنه او نهي ما كان مستورا عنه وهذا محال
 في حق الله تعالى فثبت بما ذكرنا ان القول بنبوة شريعتة يقضي
 الى الخاب كما قلنا فيجب ان يكون محالا

والجواب انا لا نشك ان

السمع يورثه المدا كما قلتم من يقول انه لا سمع ان يقال ان الله تعالى
 كان عالما بان ذلك الفعل يكون مصلحه موكلان واقعا في ذلك
 الوقت وانه نصير مفسد من يخرج عن ذلك الوقت واذا كان الامر
 كما حققناه بطل قولهم ان السمع يقتضي النبوة وكانت موته تقتضي

الضرب الثاني منها سمعية

وذلك ان اليهود ادعوا النقل المتواتر عن موسى عليه السلام ان شريعتة
 لا يصير مفسوخة ابدا وانه حاتم المرسلين قالوا وقد وافقنا على صحة
 نبوه موسى والمطبخ يكونه صادقا فوجب ان يكون هذا الخبر حقا ويلزم
 من كونه حقا بطلان نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم لا يقال انا لا نعرف
 الايماني الذي اخبر عن وجوده وعن نبوه محمد صلى الله عليه وآله وسلم واذا كان
 الطريق الى معرفته ووجوده اياه نبوه محمد صلى الله عليه وآله وسلم

ان يجعل قول موسى قادحا في نبوه محمد عليه السلام لاننا نقول هذا اذ
 فانا لا نحمل نبوه محمد صلى الله عليه اصالا للعلم بوجود موسى ومقرق نبوه
 وضد قوله بل انما عرفنا ذلك بالتواتر من صحاحه بنا في معرفة صدق
 موسى ونبوته الى اصاب محمد عليه السلام ولوحان القديح في التواتر محمد عليه
 السلام فهذا معنى يقين استحقاقهم بهذا الخبر
والجواب ووجهين اما اولهما لان هذا الخبر لو كان متواترا كما يدعيه البعض
 ان يعلم كما علمه كما نقوله في سائر الامور المعلومة ما لتواتر كالبديان والاعمال
 فلما لم يحصل لنا العلم به دل على فساد ما ادعوه من لتواتر فيه
 واما ثانيا فان قول موسى عليه السلام انما صابحتهم لطيفهم العلم
 الباطن على صدقه وهو المحذور قد صابحتهم في الخبر على محمد صلى الله
 عليه وليس القديح في نبوه احد منهما ما دل على انكسر اليقين لان الله
 انه لم يظهر على حسا محمدا كما يقدر محمدا كفا قد قد نكروا ظهور المحنة
 عليه مما فيه مقتض وكفايه **الضرب الثالث**
 مركبه من العقل والشرع وتقرينها هو انه لو كان سالما لما كان
 معروفة وبينه بالادلة القاطعة كنه ليقول ان في القضا بطلان
 واما قلنا انه لو كان نبيا لكان لبقا الحق الى معرفة دينه بالادلة القاطعة
 فلان الطريق الى معرفة الحق ان يكون ما لا يكون ما لا يكون ما لا يكون
 وما لا يكون ما لا يكون ما لا يكون ما لا يكون ما لا يكون ما لا يكون ما لا يكون
 ليس طريقا لان الحق كما يدعيه من ادعاه نفسه والمبطل يدعيه الى ان
 انما كافر ناه فيما نسب فلولو الدليل لو كان من ادعاه البعض

مما يشبه

من ما بقه الباقي ولما عرفت بطلان هذا است انه لا طريق الى
 معرفة دينه الا بالادلة القاطعة ولا شك ان الله لا يضلنا الى
 الحق فيجب علينا ان نعلم بالادلة القاطعة **فقد اتفقنا** واما قلنا
 انه ما لنا الحق الى معرفة دينه بالادلة فلان صدق دينه متوقف
 على اسات الصانع واسات القادريه والتعالميه له ويان كونه تعالى
 حكيمها وبرحمه عن مشايه الحكايات وسان وجه الاعتماد في الخبر
 وكيفية دلالة على صدق من ظهر عليه وفي كل واحد من هذين
 الاصول سلكا محمدا واسوله عليه السلام ثم ادعاه عليه السلام ما حكم
 في فاضيل في من هذين المشايين ولا رب ادلتها ولا احاب عن الشبه
 الواردة عليها والعلم بكونه لم يتكلم في دينه من هذين المسائل ضروري
 وهذا سبب ايضا لهذا قلنا ان هذا الضرب مركب من العقل والشرع
جميعا والجواب قولهم انه لو كان نبيا لبقا الحق الى معرفة
 دينه بالادلة قلنا لا راع في هذا ومنكره معناد فان القرآن كله
 محمول على هذه الاصول ومثل على ادله اسات الصانع والتواتر
 واسات المعاد الخروي ونقش في الوعد والوعيد فبذلك الاصول الخروي
 من قولنا الذين قد استمروا قرآن عليها ولذكروا ما ورد في القرآن تنبيها
 عليها فالاعادة الاولى اسات الصانع واليه الاشارة بقوله تعالى
 ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وخلق النور
 الى اخرها **والاعادة الثانية** اسات النبوة وقد اشار اليها بقوله تعالى
 وان كنت في شك مما نزلنا على عبدنا فاذا بشبهة من مثله الى اخرها
 والاعادة الثالثة اسات المعاد الخروي واليه الاسارة بقوله تعالى

ف

فسيقولون من تعبدنا قبل الذي فطرناكم اول مرة وغيره •
القاعق اسات الوعد واليه الاشارة بقوله ويشئ الذين آمنوا
وعلموا الصالحات ان لم يمتلئ تجري من تحتها الانهار • **القاعق**
الحامسة آيات الوعد واليه الاشارة بقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا فوالنفسكم واهليكم ما كان او قودها الناس والحياة وفي
امة اخي اعيت للكفر • وغير ذلك مما ورد في القرآن من التنبية
على هذه القواعد والذم على منكري المعاد الاخرى • فكيف يقال
انه ما دعا الحق الى معرفة دينه بالادلة القاطعة فتدبر وضع تمامها
انه دأغ الى معرفة هذه القواعد بالادلة الواضحة ما يتبادر • فلهذا
حله الكلام في شبه الواردة على النبوة وبالله التوفيق •
الفصل الثاني في جوارحها
الكلمات والآيات الصالحين و قبل الحوم
بحسب الدلالة منكم تحقيق الخلاف • فنقول ذهب جماعة من المعتزلة
الى انه مسح اطراف الجوارح على الاوليات والصالحيين وذهبوا انه مبطل
بجلاء المعنى • وزعمت الامامية ان طهورتها على الائمة واحب اعطاء
انهم معلون للشرقة كعلم الانبياء فلا تصدقهم بالمعجزات • وفي
الشيخ ابو الحسين والمحققين من الاسعوية كالعزالي والحوي وصاحب
وغيرهم ان جوارح طهورتها عليهم وهذا هو المختار • وهو الذي ذهب اليه ائمة
الردية ومن تابعهم من علماء الدين • واعلم ان بعض القادة بطهور الجوارح
يكون على وجهين • احدهما ان يكون طهورتها تصديقاً لدعوى مدعى • وهذا

هو الذي

هو الذي يريد بطهور المعجز • تصديقاً لدعوى النبوة وقد قرنا •
فيما سبق • وما بينهما ان يكون طهورها من غير ان يكون تصديقاً لدعوى
وهذا هو الذي يريد طهورها انكزامة على ولي او امام • والمعتزلة
لنا في طهور طهورها على من كذبا • هو ان الخلاف لما ان يكون في حوا
اوتي وقومها • وان كان واقعاً في جوارحها فالذي يدل عليه هو انه
لما نفع في القتل من جوارح طهورها عليهم فعمل القطع به وإنما قد كان
انه كما نفع في القتل مع من اطهارها عليهم ولانه كما نفع بعمل الا
ما ذكره في شبههم من كونه مبطلا لدلالة المعجز • فادحا فيه
وسنخيب عن شكوكهم ويظهرها بعون الله تعالى • واذا كان كما
نفع في القتل منه فبب القطع بجواره • وهذا هو المطلوب • فثبت
القول بالجوارح • ولما ان كان الخلاف في وقوعها فالذي يدل عليه
هو قوله • **الوجه الاول** ما كان من الجوارح فحصولها
في حق من علمها السلام والمعاوية بالضرورة انها ما كانت منه •
اما اولي في جوارحها وشهد له قوله تعالى • فان سلنا اليها روحنا
فبمثلها بشرا سويا • واما ما يشا فصور ورعا فاما من غير ذلك
وشهد له قوله تعالى • فأجأها المحاض الى حديق الجنة • واما ما يشا
فما كان من سقوط الرطب الحسى من الشجرة لما فخذها الالهون كلها •
على لغة العباد • وحاربه لها • **الوجه الثاني** ما كان من طهور
الجوارح على صواب الحق والامن فيه طاهر • وهو بقا هم المذبة الجوارح
مع السلامة من التغير أم جوارح العباد كما حكى الله عنهم بقوله •
في كفهم ثمانية سنين • وان جازوا السع • وكل هذا من جوارح العباد

لم يكن في الحراف ولا في العقل المحكم على العلم فانه يدل عليه سوا
 كثير العقل اقول **ف** اذا انت هذا اولها وجب ظهور العقل المعجز
 على اليه كونه حايثا فيمكن القول لو كان ظهور المعجز على الاوليا لم يجب
 ظهوره عليهم فلما لم يكن ظهورها واجبا عليهم وجب الالكون
 حايثا وهذا هو مرادنا **والجواب عن قوله وجوب اننا**
 ولاننا نقول ولم قلتم انه لما وجب ظهور الحوافر عند كونه حايثا على
 الانبياء وجب ان يكون ذلك في حق الاوليا فانه منكم في غوى ولا بد
 من تخصيصها ما دلالة **و** اما باننا فلان الفرق بينهما طاهر
 وهو انه لما يجب ظهورها على الانبياء عند حوانها لان الله تعالى
 كلنا العلم بصدقهم ولا طين لنا الى العلم بصدقهم الا ظهور
 المعجز عليهم والحرر وجب ظهوره عليهم **فاما الاوليا**
 فان الله تعالى ما كلف العلم بصدقهم ولا اوجب شيئا معرفة ولا فهم
 ولهذا لم يجب ظهور اكرامة عليهم كان غشوه

الشبهة الثانية قوله معصومنا

للايمان بانه رسول الله ليس هو ان الله حله اذا ارساله الى
 الحق لانه قد حمل العبء اذا العلم الى الناس وليسوا رسلا لله تعالى
 وليس معناه ان الله تعالى كلفه من عين واسطه فان المك هو الواسطه
 وليس معناه هو ان الشئ لا يعرف الا من جهة لان المليك هو رسول الله
 وليسوا هكذا فاذا بطلت هذه الامواله سالا ان يكون معصوم الانبياء
 رسول الله تعالى هو انه طهرت عليه المعجزه اذا كان الامر هكذا فلو

حونا

حونا ظهور اكرامة على الاوليا لانه احد ما ليس اما ان يكونا رسلا لله
 تعالى وهو باطل واما ان يكونا رسلا مع ظهور المعجزه عليهم فيكون
 مناقضه فليس لانه لا يجوز ظهور المعجزه عليهم **معصومنا**
والجواب عن وجهين اما اولها فقلت
 كون الانبياء رسلا لا يجب ان يرجع به الى نفس الرسل لانه مشهور
 لان ظهور المعجزه عليه ولهذا فانا لو فرضنا من خلا سجد لم يوثر
 لبعض الانبياء الحكيم لانه رسول والى ظهوره عليه معجزه ولو فرضنا
 المعجز طاهرا على شخص ولم يكلف البوا ارساله لم يوصف بكونه رسولا لله
 فان ما ذكرناه ان مقتضى الوضع هو اطلاق اسم الرسول على كل من
 حله الله الرسالة الى الناس ولكن اختص في العرف من كلفه الله
 ادا الرسالة الى خلقه من عين واسطه ادعى وقد دخل فيما ذكرنا
 احاسي اجم والمديحة وخرج عن هذا سائر العباد **واما ثانيا فلان**
 العقل مستفوت على ان المعجز هو دليل الرسالة وعلم عليها ولو كان
 المرجع بالرسالة اليه لانه كونه النبي لا على نفسه **وهذا الجواب**

الشبهة الثالثة لو حسن ظهور الحوافر

على الاوليا والمالحين كان ذلك معصوم عن الاوليا لانه قد سألهم
 في طهرتها من اعم طاخته وهذا يصون موقعهم في النفوس ويجو
 من مقدارهم ولهذا فان الربيع اذا قام في وجه كل من دخل عليه
 هان قيامه لمن يشق القيام ولم يصديه **والجواب اننا لا نقول**
 ان هذا يقتضي السمع على الانبياء وسقط ختمهم وكيف يقال هذا مع
 ان المولى وجميع الصالحين اما طهرت عليهم هذه الكرامات لا غير

بأنما يحاط به من غير ما يقتضيه في كل قول وكثير من المعلوم ان لكل
 اذا اكرمهم وزيره واحل حوائجهم للوزير فان ذلك يكون مبالغة
 في تعظيم حال الوزير فبدت بما ذكرنا ان تعظيم الاوليا واکرامهم
 لا يكون سعيوا عن الامثال بل يكون تعظيها لشأنهم كما قلناه لا يقال
 ان الله تعالى اذا اكرم الاوليا ما طهان الحواري عليهم كما اكرم الاوليا
 ما طهانها عليهم ايضا اقتضى ذلك التسوية بين الاوليا والاوليا وحده
 بحال لاننا نقول ان الله قد حصل لانيما انواع من البريات وذلك
 نحو انزال الملائكة اليهم وبلغ الوحي والحياب طاعتهم على من غير
 وكل هذا مما هو من التسوية بينهم ومن غيرهم
الشبهة الرابعة لو كان ظهور المحر على صالح اكراما
 لوجب اظهارها على كل صالح اكراما له ايضا اذ ليس عدد اولي المحر
 من عدد اخر وفي ذلك من وجها عن ان يكون ماقصة للعادة وبطلان كونها
 دالة على النبوة وهذا محال **والجواب** وجهين اما
 اوله فلا ما لو كان ظهور الحواري على الاوليا والملائكة لاننا لا يجوز
 اسهل الى حد بحث بضم الحرف القادة عادة واما ما بانها فلا تكمن بخلاف
 ظهور المعجزات على الاوليا بل لا يجوز ان يندمى ظهورها عليهم الى حد
 بضم الحرف القادة عادة فكذا فيما نحن فيه **الشبهة الخامسة**
 لو كان ظهور المعجزة على غير النبي لم يطعن بان يكون اظهارها لغير
 غير النبي في الرسالة ولو جوزنا ذلك لم يقطع عند ظهورها
 على الرسول ان العرض بظهورها التصديق له بل العرض على غير
 وهذا السد علينا الاستدلال بالمعجزة على التصديق ويطل العلم بيقينة

النبوة

النبوة وهذا محال والجواب انه لا مجال في وجوب ظهور الحواري عقيب
 دعوى النبوة وان ظهورها لا يكون الا لتخليق التصديق لكل الدعوى
 واذا كان الامر كما قلناه هاهنا لم يلزم احتمال اظهار المعجزة
 لعرض اخر عن التصديق من غير دعوى احتمال اظهار المعجزة لعرض اخر
 غير التصديق عقيب الدعوى لظهور الفرق بينهما فلا يلزم ما ذكرناه
الشبهة السادسة لو كان ظهور المعجزة على كل
 الصالح لوجب العمل بمقتضى شهادته وحدها لكن الشريعة منعت
 من العمل بقول الشاهد الواحد فوجب مناع ظهور المعجزة على الصالحين
 والجواب عن ما ذكرناه من وجهين اما اوله فلا لا يقطع
 بشهادة الرسل الواحد نفسه لاحتمال الا يكون من اجاب الكرامات
 واما ما بانها فسد كونها بطلان نفسه فانه لا يلزم من ظهور الكرامات
 عليه صدقه في هذه الشهادة لاحتمال ان يكون كاذبا فيها وان كذبه
 فيها سغيره فلها معنى من شهادة الراضع على العقادة واما ما بانها
 فمقتضى حصول العلم بمقتضى شهادته ليس يسعد ان يسعد بانه شهادته
 الشاهدين وان يكون له في تلك سر ومساخمة لا يعلمه كما بعدنا في كثير
 من المواضع بالمعجزات التي لا تعلم ولا تصدق اليها **الشبهة السابعة**
 لو كان ظهور المعجزة على الاوليا والصالحين لما امكن ان يقطع بشهادة
 العقادات ولا اسقوا من حيثها لاحتمال انتقالها عن حياها كرامة
 احدهم لاوليا فيلزم على هذا الانقطاع ما سمران الحمال وان يجوز ان يمار
 الكواكب وسقوط اسماء واسوداد الشمس والقمر وهذا محال الى استقطعة و
 ما يحققنا من لعلوم الضرورية وقد ادى الى هذا القول ما طهان الكواكب

الشبهة السابعة

~~Handwritten text, possibly a title or heading, crossed out with a line.~~

M. K. Schiavini